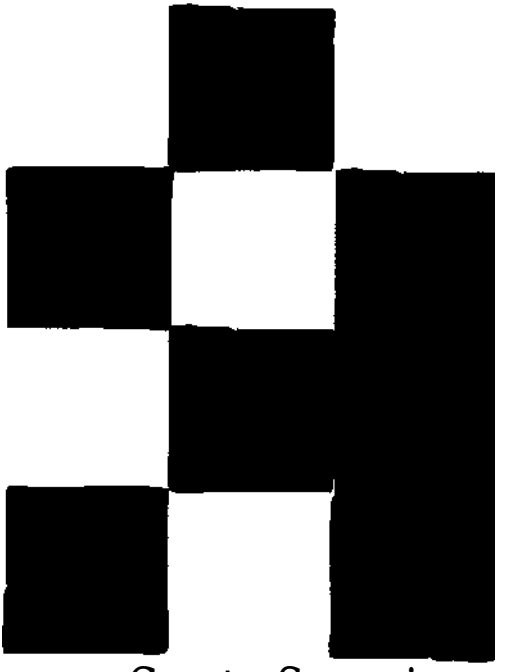
demonul teoriei



Andre Comte-Sponvi
Ile, Jean Delumeau,
Arlette Farge

Cea mai frumoasă istorie a fericirii

EDITURA
ART

André Comte-Sponville este filosof, a publicat numeroase lucrări de etică şi de istoria filosofiei.
În limba română a apărut *Mic tratat al marilor virtuţi.*

Jean Delumeau este profesor onorific la Collège de France, specialistîn istoria mentalităţilor.
În limba română au apărut: *Păcatul şi frica* **(2** voi.), *Mărturisirea şi iertarea, Liniştiţi şi ocrotiţi. Sentimentul de securitate În Occidentul de altădată* **(2** voi.), *în aşteptarea zorilor. Un creştinism pentru mâine.*

Arlette Farge este director de cercetare la CNRS, istoric, specialistâîn secolul al XVIII-lea.

Cea mai frumoasă istorie a fericirii

Colecţia
Demonul teoriei

André Comte-Sponville
Jean Delumeau
Arlette Farge

Cea mai frumoasă istorie a fericirii

Traducere din limba franceză de Marina Mureşanu Ionescu

GRUPUL EDITORIAL ART

Colecţia „Demonul teoriei” este coordonată de Laura Albulescu.

Redactor: Raluca Dincă
DTP: Nicolae Poantă
Design copertă: High Contrast
DTP copertă: Sunset Advertising

Descrierrea CIP a Bibliotecii Naţionale a Romwei

COMTE-SPONVILLE, ANDRE
Cea mai frumoasă istorie a fericirii / Andre Comte-Sponville, Jean Delumeau, Arlette Farge; trad.: Marina Mureşanu lonescu. – Bucureşti: Editura ART, **2007**
ISBN **978-973-124-081-7**

I. Delumeau, Jean
II. Farge, Arlette
III. Mureşanu lonescu, Marina (trad.)

1

GRUPUL EDITORIAL ART
C.P. 78, O.P. 32, Sector **1 – 012134,** Bucureşti
Tel.: **(021) 224.01.30; fax: (021) 224.32.87**

Andre Comte-Sponville, Jean Delumeau, Arlette Facge
La plus *belle* hisfaxre du bonheur

© GRUPUL EDITORIAL ART, 2007, pentru prezenta ediţie

© Editions du Seuil, **2004**

Nu este suficient să trăieşti. Trebuie să trăieşti şi fericit. Existenţa nu are sens şi culoare decât dacă devine locul şi timpul fericirii. Atât de mult aşteptăm ca viaţa să ne dea fericirea, încât uneori ne trece viaţa asteptând-o. Existenţa noastră pare a fi spaţiu gol, o pagină albă, pe care ar trebui să o umplem cu fericire. Suntem condamnaţi să încer^căm a obţine acest Gr^, de la care astep^m o bucurie durabilă.

Dar despre ce este vorba? Care este sursa fericirii? Un obiect (banii?), un loc (paradisul?), un moment (un mâine luminos?), o persoană (Dumnezeu, ceilalţi, noi înşine?)... Reuşita, iubirea, sănătatea, plăcerile, frumuseţea?

Filosofi au fost întotdeauna consideraţi maeştri de necontestat întru găsirea fericirii. Poate părea totuşi surprinzător ca aceşti specialişti ai ideilor, ai abstracţiunilor, să se poată pronunţa asupra unui lucru atât de concret cum e fericirea: în **ce** mod a gândi (fericirea) te poate ajuta să trăieşti (fericit)? „Filosofia este o activitate care face posibilă viaţa fericită", declară Epicur, în secolul al III-lea Î.e.n. Filosofia nu este numai un discurs, ci şi o practică, o activitate pe care o numim de obicei înţelepciune. Or, înţelepciunea îl face în mod' necesar fericit pe cel care o posedă; filosofilor le revine, prin urmare, sarcina de a defini ce este

fericirea şi, implicit, sensul şi valoarea vieţii. Scopul filoso- fiei este să cunoască omul şi să-i facă pe oameni să se cunoască pe ei înşişi. Acesta este sensul celebrei maxime a lui Socrate: „Cunoaşte-te pe tine însuţi". A cunoaşte omul înseamnă a-i propune o fericire pe măsura sa, care să-i convină şi pe care să o poată atinge prin el însuşi. Astfel, Epicur, a cărui doctrină caricaturizată a devenit deviza tuturor juisorilor de pe pământ, preconiza un fel de dietetică a fericirii, de regim al plăcerilor, cu scopul de a obţine viaţa fericită.

Adversari ai acestei filosofii a plăcerii – chiar al unei plăceri controlate precum cea pe care o susţine Epicur –, stoicii predică, pe de altă parte, o fericire morală sau în morală: nu suntem niciodată mal fericiţi decât atunci ^rnd facem bine şi acţionăm conform virtuţii. Trebuie deci nu să ne moderăm plăcerile, ci să le suprimăm, nu să căutăm plăcerile simple, ci să **fug**im de orice plăcere, deoarece toate, rară excepţie, sunt nocive. Seneca, om politic, preceptor al lui Nero şi filosof, afirmă că plăcerea este **un** „lucru josnic, servil, slab, fragil", pe care nu-l găsim decât în „cabarete"; trebuie să-i preferăm virtutea, o conduită morală dreaptă şi demnă, care este, după el, un lucru „sublim, reg**al**, invincibil,

inepuizabil”. Numai fericirea provenită din bună conduită durează, în timp ce o fericire bazată pe plăceri „vine şi pleacă”, moare de îndată ce e resimţită.

Mai atrăgătoare paze a fi doctrina lui Callicles, adversar de temut al lui Socrate: el afirmă că fericirea provine, dimpotrivă, din cultivarea celor mai puternice pasiuni, din îndeplinirea dorimelor, chiar şi a celor mai nebunesti. îi condamnăm pe cei care au ales să trăiască intens pentru că nu putem să-i imităm şi ne ascundem slăbiciunea în spatele unor ^^oase discursuri moralizatoare. Răspunsul pe care i-l dă Socrate este radical: această viaţă de pasiuni şi de plăceri nu este o viaţă, ci un fel de moarte, căci omul care trăieşte pentru a-şi îndeplini dorinţele este ca „un sac fără fond“; departe de a-l mulţumi, plăcerile îl lasă nesatis-făcut, insaţiabil, frustrat. Acestea îl antrenează într-un cerc ce nu poate fi decât vicios: „a avea” cere a avea şi mai mult, iar a dori înseamnă a dori mereu mai mult. O maşină nu ajunge, ea trebuie să aibă toate opţiunile, confortul nu este suficient, ne trebuie luxul. Or, „mereu mai mult“ nu poate fi principiul unui om care caută fericirea.

A renunţa Însă la fericire, afirmă mai târziu Kant, şeful şcolii filosofice iluministe, ar fi ca şi cum ai renunţa să **fi** om. Aşadar, ce însemnă a fi fericit? Cum să definim fericirea din moment ce

nu reuşim să spunem exact ce dorim? În zadar putem enumera micile momente de fericire (a contempla un peisaj, a ne întâlni cu prietenii, a citi un roman poliţist bun) ... Numai trăind experienţa fericirii putem spune ce este **ea,** şi experienţele noastre fericite sunt toate, pe cât de imprevizibile, pe atât de personale. De aceea suntem incapabili să spunem cu certitudine ce ne face fericiţi, incapabili să enunţăm o re**gul**ă a fericirii. Pentru unii, poate fi viaţa de familie, în timp ce alţii ar putea descoperi binefacerile singurătării. Toate formele de fericire sunt, prin urmare, proprii naturii şi nu putem judeca
fericirea unuia sau a altuia. Fericirea este un „ideal" care nu poate fi prescris ca un remediu. Cu atât mai puţin suntem în măsură să dăm sfaturi.

Fericirea depinde mai mult de şansă decât de disciplina personală. De altfel, din punct de vedere etimologic, termenul îns^^mă, fualnte de toate, „ora bună"[1], momentul cel bun. Fericirea să însemne, oare, pur şi simplu a te bucura de „un moment bun"? A şti să primeşti ceea ce îţi

1 în franceză, **le** *bonheur* este format din adjectivul *bon* şi substantivul *heure* (cu sensul de „moment"); **ca** atare, **le** *bonheurvns^eam-* nă, literal, „ora cea bună" **(n.** tr.).

oferă sansa?

Dorinţa noastră de fericire riscă, în acest **<caz,** să rămână neîmplinită: nu trăim, oare, cel mai adesea experienţa contrară — moartea, sfârşitul lucrurilor frumoase, precum poveştile de dragoste sau prietenia? Toate despămirile, toate decepţiile şi deziluziile sunt marcate de certitudinea că fericirea nu e un lucru sigur. Ceea ce credem că este fericire nu se rezumă, cel mai adesea, decât la mijloace, la activităţi, la divertismente pe care le inventăm pentru a uita că suntem iremediabil nefericiţi şi că fericirea este imposibilă. Refu^zăm să vedem tristeţea, vidul zilelor noastre, neantul vieţii noastre şi ne petrecem timpul în zgomot şi furie, pentru a ne da uitării pe noi înşine. Este lecţia pe care, în secolul al ^XVII-lea, Pascal înţelege să o primească de la Sfântul Augustin. A aştepta fericirea „din afară", de la lucrurile exterioare (reuşita profesională, recunoaşterea socială, iubirea), înseamnă a trăi cu teama de a vedea această fericire distrusă de „mii de accidente" şi întorsături ale sortii care nu vor întârzia să-şi facă apariţia. Toate plăcerile noastre — banii, jocurile de noroc, dragostea, puterea — nu servesc decât unui singur lucru: să ne facă să uităm nefericirea noastră, să ne „distragă" atenţia de la gândul morai ineluctabile şi de la ideea că am putea să nu fim fericiţi niciodată.

Căutăm tot felul de plăceri, dintre cele mai „violente“ (beţia alcoolului, a vitezei, a ^dragostei), ca să nu fim nevoiţi să ne gândim la noi înşine: o ţinem dintr-o ieşire în oraş într-alta, colecţionăm ore suplimentare de muncă, dăm sonorul mai tare la radio pentru a uita şi mai mult de noi înşine. încă din copilărie, remarcă Pascal, cerem oamenilor să se preocupe de fericirea lor, „îi copleşim cu treburi, cu învăţarea limbilor şi a sporturilor şi le inducem ideea că fi fericiţi fără „sănătate, onoruri, avere şi că e suficient ca un singur lucru să le lipsească pentru a fi nefericiţi. „Astfel, le dăm sarcini şi treburi“ care-i vor „tracasa“ din zori şi până-n seară: „Iată, veţi spune, un ciudat mod de a-i face fericiţi!“. în goana după fericire şi cu teama de a fi lipsiţi de plăceri, oamenii uită adesea esenţialul: pe ei înşişi.

A nu trăi decât cu condiţia de a găsi fericirea înseamnă a uita să trăieşti. De ce să-ţi impui acest imperativ al fericirii? De ce, se întreabă Nietzsche, să îndepărtăm cu totul nenorocirea din existenţa noastră, „grozăviile, lipsurile, sărăcirile de tot felul, momentele de cumpănă [...], încercările nereuşite ? Există o „necesitate personală a nenorocirii“, şi cei care vor să ne ţină departe de ea nu ne aduc neapărat fericirea. Marea provocare a filosofiei

ar putea fi aceea de a ne convinge de imposibilitatea fericirii, pentru a regăsi astfel intuiţia lui Iov, neconsolatul, marele nefericit al Bibliei: „Când speram la fericire, a apărut nenorocirea. Mă aşteptam la lumină [...], a sosit umbra“ (Iov 30, 26).

Dacă Dumnezeu există, El există pentru a ne consola de suferinţa pe care viaţa ne-o rezervă uneori. Credinciosul sfârşeşte astfel prin a fi convins că Cerul este locul unei fericiri veşnice.

>

Religia a pus deci, şi ea, o piatră la acest edificiu, plasând, încă o dată, fericirea în centrul preocupărilor ei. Mai mult decât oricare altă religie, creştinismul a reprezentat fericirea sub forma unei Grădini **a** Deliciilor, a unui Eden încântător, a unui paradis pierdut din greşeala unui singur individ, strămoşul nostru Adam, dar râvnit de toţi cei care aşteaptă să-L contemple, în sfârşit, pe Dumnezeu într-o intimitate fericită şi plină de dragoste. Fericirea este obiect de speranţă — speranţa de a trăi viaţa lui Dumnezeu, de a trăi, în sfârşit, din dragostea Lui. Ideea acestui paradis s-a rafinat totuşi. A dispărut, treptat, credinţa într-o împărăţie a Cerurilor, ca un loc precis, pentru a vedea paradisul ca o stare în care orice durere va fi consolată, setea şi foa-

mea potolite. Această stare este aceea pe care Isus o descrie în *Fericiri,* un fel de manifest al fericirii, de anunţare a acelui viitor luminos: „Fericiţi cei ce plâng, că aceia se vor mângâia. Fericiţi cei ce flămânzesc şi însetează după dreptate, că aceia se vor sătura. [...] Fericiţi cei curaţi cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu.” (Matei 5, 3-8). Ce a devenit astăzi, în lumea noastră dezvrăjită, această credinţă într-un paradis al fericirii? Pentru cei care cred în Ceruri, precum şi pentru cei care nu cred, persistă o dorină de fericire, speranţa reîntâlnirii cu cei pe care i-am iubit şi care ne-au iubit. Infernul nu sunt ceilalţi, dimpotrivă. Paradisul înseamnă a ne regăsi unii pe alţii.

De-a lungul istoriei, a putut toigul părea hazardat ca problema fericirii şi a realizării sale să fie lăsată doar pe seama credinţei: ara se face că oamenii secolului al ^VIII-lea, în timpul Revoluţiei, au aspirat la o fericire pe pământ, la o organizare politică a fericirii, în care fiecare ar avea aceleaşi drepturi de a fi fericit, adică de a gândi şi de a se exprima liber. Fericirea devine, de acum înainte, o artă de a trăi, care constă în bucuria de a vorbi, de a schimba idei, de a descoperi, de a polemiza. Această fericire are savoarea cu totul nouă a ciocolatei, uneori savoarea mai picantă a libertinajului şi a jocului legăturilor amoroase

primejdioase. Secolul Luminilor este, astfel, unul al plăcerilor şi, înainte ca iacobinii şi girondinii din 1789 să proclame Momentul zero al fericirii politice, bărbaţii şi femeile au încercat să-şi definească o fericire cotidiană, reunind bucuriile carnale şi curiozitatea intelectuală. Creştinismul, cu toţi îngerii din Ceruri şi promisiunile de fericire veşnică, pare să fi neglijat o dimensiune profund umană: aceea a plăcerii.

Fericirea are, aşadar, o istorie: ea nu a fost întotdeauna considerată un scop al existenţei şi nici ideal de viaţă; unii au preferat înţelepciunea sau dragostea. în plus, ea a fost reprezentată sub diferite forme de-a lungul vremii: ca un paradis, apoi, odată cu Declaraţia Universală a Drepturilor Omului, sub forma unei societăţi de o^eni liberi şi egali. Ne-am propus să refacem tocmai acest parcurs istoric, punând faţă în faţă discursul filosofilor, al credincioşilor şi al istoricilor. Cum putem spera să fim fericiţi? Trebuie să profităm de viaţă şi de fiecare clipă, alergând după plăceri? Trebuie să urmărim cu orice preţ reuşita, să ne

îmbătăm cu cele mai nebuneşti pasiuni? Cum să ne „reali, c^n să atingem mul^unirea de sine? Există mijloace infailibile de a fi fericit? Căutarea fericirii ne condamnă, oare, la a ezita neîncetat între pesimism şi optimism, speranţe de bucurie şi aşteptări înşelate? Cum să ne punem fericirea la adăpost?

În acest dialog pe trei voci, fericirea îşi spune povestea, de la naşterea sa, în filosofia Greciei antice, până la afirmarea ei politică în **1789,** trecând prin reprezentarea ei paradiziacă în sânul credinţei creştine. Dacă filosofia îşi propune să gândească fericirea, istoria îi urmăreşte evoluţia, „secularizarea“ progresivă şi pregnanţa tot mai mare în societatea contemporană. Andre Comte-Sponville, care a consacrat numeroase lucrări ideii de fericire, povesteşte c^n, din Antichitate, destinul fericirii a fost împletit cu cel al filosofiei. Jean Delumeau, profesor onorific la College de France, specialist în istoria mentalităţilor religioase, arată cum fericirea a luat, în Occidentul creştin, forma unul paradis menit să ne consoleze de toate spaimele omeneşti şi să ne inducă speranţa unor bucurii veşnice. Arlette Farge, director de cercetare la CNRS, istoric, specialistă în comportamentele populare din secolul al ^XVIII-lea, descrie plăcerile Secolului Luminilor, secol

al voluptăţii, şi explică cum a devenit fericirea un scop politic, o căutare colectivă, în sânul unei Republici de cetăţeni luminaţi.

Dar astăzi? În zilele noastre, fericirea nu mai e nici o promisiune, nici o idee politică. Ea a devenit un drept şi chiar o datorie: a fi înseamnă a putea accede la fericire; a exista înseamnă a-ţi face o datorie din a fi fericit. Mesajul publicitar al unei celebre agenţii de voiaj, mizând pe un

joc de cuvinte, dar şi de sensuri, avea un slogan care suna aşa: ,,être-re“[2]. A fi-mai-mult înseamnă a fi fericit. Fericirea este ceea ce ne oferă un supliment de existenţă, o dimensiune nouă a vieţii: **ea** este viaţa a^ăici (când aceasta merită trăită, adică atunci când este fericită. intrat în era necesităţii fericirii: nu *suntem* dacă nu suntem *fericiţi.* în anii **'80,** trebuia să „fii cineva“, să fii realizat – mai ales în afaceri. în secolul abia început, trebuie să fii pur şi simplu. Buna-stare[3] este, astfel, prima şi, fără îndoială, ultima etapă spre fericire. Trebuie să accedem la a fi-maimult, la o existenţă îmbogăţită: în societatea noastră de consum în masă, fericirea rezidă în tot ce ne poate scoate din anonimat, din mulţime, în cotidian, din egalitatea democratică. Celebritatea devine, în acest *caz,* paradigma şi carnea fericirii, căci a fi celebru înseamnă a fi-mai-mult, a fi ceva în plus, înseamnă a avea o viaţă în plus: una vizibilă, remarcată, cunoscută („văzut la televizor“).

Preţul acestei „democratizări a fericirii este

---

2 Joc fonetic intraductibil în limba română: *hreere* evocă, prin pronunţie, *être heureux,* a **fi** fericit (n. tr.).

3 în **fiâncceză,** în original: *le bien-êetre* —”starareа de bine”. În traducerea românească, am optat pentru o transpunere care face apel la sensul primar **al** cuvântului „bunăstare“ (n. **tr.).**

o aspiraţie tot mai mare spre sin**gul**arizare, spre refuzul anonimatului. Fericirea a devenit un imperativ; de acum înainte, trebuie să „fii", să „fii-mai-mult". Acest ,,-mai-mult" poate proveni şi din înmulţirea plăcerilor, în numele unui *carpe diem:* să profităm de fiecare zi, aici şi acum, fără ca vreo prescripţie, fie morală, fie religioasă, să se poată interpune Între noi şi fericirea noastră. *Carpe* d'em-ul contemporan este pura afirmare de sine, fără un scop de îndeplinit şi fără un trecut căruia să-i rămâi fidel. Astăzi, fericirea nu înseamnă decât să fii (tu): „Just do it", ne vine să spunem, ca un ecou la o celebră marcă de articole sportive. putea crede astfel că fiinţa (a **fi)** a triumfat, în sfârşit, în lupta cu averea (a avea) şi că fericirea nu mai constă în posesiuni (reuşită, bani, frumuseţe), ci în dispoziţii (seninătate, linişte, armonie). Paradoxul timpurilor noastre este de a fi inventat o fericire „interioară" şi de a propune tot mai multe forme de fericire spre consum, produse menite să ne facă fericiţi. A fi şi a avea, intim amestecate... Iată reţeta noastră de moment. Se pare însă că fericirea, misteriosul Grr pe <^e-l căutăm de când e omul om, continuă să nu se lase găsit.

Alice Germain

Actull

La originile înţelepciunii

Scena 1
O căutare antică

La început a fost Socrate şi, cu el, primii p^i ai filosofiei, pentru care singurul element de interes, unicul obiect este omul, cu viaţa, originea, destinul şi ... fericirea lui.

Si apăru Socrate...

Alice *Dacă există un început al istoriei fericirii,*

acesta pare să coincide cu naşterea filosofiei, în Grecia, între secolele al VI-lea şi al V-lea î. e. n. Cum poate filosofia, care este o activitate intelectuală, să spună ceva cu privire la fericire, cea care ţine de registrul trăirii? De ce filosoful ar şti mai mult decât alţii despre fericire?

Comte-Spon^vile: Fericirea nu începe odată cu filosofia: au existat oameni fericiţi şi nefericiţi cu mult înainte ca filosofii să reflecteze la asta! Nu fericirea începe cu filosofia, ci un anumit mod de a o gândi, deci, de a o căuta. C^n? Trecând prin abstractele, prin raţiune, reflecţie, argumentare... Din momentul în care încercăm să

meditǎm la fericire (întrebându-ne, de pildă, „Ce înseamnă să fii fericit?”, „Ce ne face fericiţi?“), cu condiţia să facem asta în mod raţional, facem filosofie. Dar este adevărat că secolul al V-lea î.e.n. constituie un moment particular, cel

al „revoluţiei socratice”, şi presupune, de asemenea, un loc particular, Grecia.

Ce înseamnă această „revoluţie socratică“,?

Primii filosofi greci, pe care îi numim presocratici — Anaximandru, Heraclit, Parmenide etc. —, nu erau filosofi ai fericirii, ci filosofi ai naturii sau ai fiinţei. Socrate operează o revoluţie intelectuală deplasând interogaţia filosofică de la o întrebare prim(itiv)ă – „Ce este fiinţa?” sau „Ce este natura?” — la o întrebare istoric secundă — „Ce este omul?” sau chiar „Ce sunt eu?”. Este celebrul „Cuno^te-te pe tine însuţi”. Filosofia se recentrează asupra problematicii omului, deci asupra scopului fericirii. A te cunoaşte pe tine însuti nu înseamnă a te contempla narcisist. înseamnă a căuta să ştii ce eşti, dar şi ce trebuie să fii; înseamnă a te întreba cum să gândeşti, cum să trăieşti, cum să fii fericit. Astfel, începând cu Socrate, majoritatea filosofilor greci vor fi nişte filosofi ai fericirii, nişte eudemonişti (din grecescul *eudaimonia* – „fericire”), cu alte cuvinte, nişte gânditori care consideră fericirea binele suprem.

De ce trebuie săgândim fericirea,?

Pentru că trebuie să gândim totul! Este pariul filoso- fiei: să trăim cu gândirea, să gândim viaţa, să ne trăim gândirea... Acest lucru nu e valabil numai pentru fericire, ci pentru tot (începând chiar cu Marele Tot: universul), mai ales pentru toate activităţile umane. De exemplu, grecii au

descoperit matematică; dar, de îndată ce au început să se gândească la adastă disciplină, să se întrebe *ce* este un adevăr matematic, ei nu au mai fost matematicieni, **ci filosofi.**

Filosofia nu constituie o nouă cunoaştere; ea constituie o reflecţie asupra cunoştinţelor disponibile (de exemplu, asupra matematicii) şi asupra experienţei trăite (de exemplu, asupra fericirii sau a nefericirii).

Filosofia este, oare, cu adevărat utilă în căutarea fericirii?

Majoritatea filosofilor vor răspunde afirmativ, dar vor mai spune că nu acest lucru este esenţial. Filosofia, prin vocaţie, plasează adevărul mai presus decât utilitatea, deci mai presus decât fericirea. Deşi gândirea fericirii nu o face mai accesibilă, această gândire este totuşi preferabilă prostiei sau orbirii. Cu toate acestea, cvasimajoritatea filosofilor, începând cu grecii, ne învaţă că filosofia ne poate, într-adevăr, ajuta să devenim mai fericiţi!

Acest interes alfilosofiei pentru fericire se leagă, după cum afirmaţi dumneavoastră, de interesulsăuprimordialpen- tru om. înseamnă că, atunci când se pune problema de a gândi omul ti de a ne interesa de el, noţiunea care se impune este cea a fericirii? Nu am putea, dimpotrivă, afirma că a vorbi despre om înseamnă a vorbi despre moarte sau, mai mult, despre Dumnezeu?

Filosofia se ocupă şi de aceste lucruri: de moarte şi de Dumnezeu! Odată ce ştim că vom muri, nu putem să nu reflectăm şi la moarte. Altfel, ar trebui să renunţăm să gândim, ceea ce ar însemna să renunţăm la filosofie... Tot aşa, odată ce constatăm că unii cred în Dumnezeu, iar alţii nu cred, nu putem să nu ne punem problema existenţei Lui. În toate aceste cazuri, este vorba de filosofie, adică de o reflecţie în acelaşi timp teoretică (abstractă, raţională, conceptuală) şi practică (deoarece trebuie să conducă la un anumit mod de a trăi şi de a acţiona). Acest lucru e valabil şi pentru fericire; codară ce ne străduim **să** tr^m mai bine, nu ne mai putem priva de ideea unei vieţi, dacă nu chiar pe deplin satisfăcătoare, atunci măcar cea mai bună dintre vieţile posibile: este ceea ce numim tradiţional fericire. Ea nu este întotdeauna subiectul principul al filosofiei (depinde de filosofi), dar este un subiect inevitabil pentru orice reflecţie filosofică care se doreşte a fi cât de cât completă şi coerentă.

Dacă înţeleg bine, filosofia, potrivit lui Socrate, ne-arper- mite să stabilim în ce condiţii o viaţă poate fi considerată fericită?

începând cu Socrate, unul dintre scopurile principale ale filosofiei a devenit găsirea răspunsului la întrebarea „Ce este o viaţă b^val. fute viap *<cea* mar fericita, *<cea* mar ^ea- bilă, cea care ne dăruieşte cât mai multe plăceri, bucurii, satisfacţii? Sau este viaţa cea mai

stimabilă din punct de vedere moral cea a omului drept, înţelept, virtuos? răspunsul lui Socrate şi, împreună cu el, al întregii filosofii clasice greceşti, le conţine pe amândouă: viaţa bună e, în acelaşi timp, viaţa cea mai fericită şi viaţa cea mai virtuoasă. Este ceea ce se numeşte „binele suprem", adică maximum de fericire şi maximum de virtute. Cel care ar fi fericit şi rău nu ar putea accede la binele suprem, din moment ce ar fi încă şi mai bine să fii fericit şi virtuos. Cel care ar fi moralmente bun, un om sfânt, dar care nu ar fi fericit nu ar putea accede nici el la binele suprem, din moment ce ar fi încă şi mai bine să fii virtuos şi fericit.

Binele cel **mai** mare nu înseamnă doar să fii fericit, nu înseamnă doar să fii virtuos: Înseamnă să fii şi una, şi cealaltă. Esenţa gândirii greceşti clasice se află În acest joc al teoriei binelui suprem, care uneşte maximan de fericire cu maximum de virtute.

Nu poate exista, deci, o fericire imorală, o fericire în rău şi în absenţa virtuţii.

Pentru filosofia greacă clasică este, Într-adevăr, imposibil. Un om rău poate resimţi plăcere, dar el nu poate fi fericit. Toţi marii filosofi greci cad de acord asupra acestui lucru. Rămâne de văzut dacă şi au dreptate... Poate fi un ticălos fericit? Un om moralmente bun, un înţelept, poate fi nefericit? La aceste două întrebări majoritatea anticilor răspund negativ, în timp ce noi, modernii, am răspunde mai degrabă

afirmativ: noi avem sentimentul că virtutea nu este suficientă pentru fericire şi că fericirea nu este suficientă pentru virtute. Cu alte cuvinte, după cea de-a doua revoluţie filosofică, cea a lui ^ânt, care marchează intrarea în modernitate (prima fiind revoluţia socratică), nu mai credem în binele suprem.

Epicur nu era epicurian

înainte de a ajunge la critica gândirii greceşti, să revenim la două *curente principala care o caracterizeaază, epicurismul şi stoicismul.*

În siajul postsocraticilor, în noua a istoriei filosofiei pe care a inaugurat-o Socrate, au apărut o serie de curente filosofice: calea regală a idealismului (Platon, Aristotel şi Plotin), dar şi cele două şcoli ceva mai ^rai, ambele materialiste (deşi fiecare într-un alt sens), epicurismul şi stoicismul.

Să-l evocăm, mai întâi, pe Aristotel. Orice fiinţă tinde către bine, explică el în *Etica nicomahică,* iar fericirea reprezintă binele omului. *Ea* este dorina absolută, binele suprem, adică şi binele cel mai mare şi binele ultim. Orice face, facem, de fapt, pentru a fi fericiţi sau pentru a ne apropia de fericire: fericirea este scopul vizat, în raport cu care toate celelalte scopuri ale noastre (de pildă, banii sau puterea) nu sunt decât mijloace. Fericirea, în schimb, nu este mijlocul nici unui scop. Cum să-i definim conţinutul? în două moduri diferite:

printr-o viaţă conformă cu raţiunea (este fericirea obişnuită, cea a oamenilor cumsecade) sau prin contemplaţie (este fericirea înţelepţilor sau a misticilor); cele două nu se exclud, bineînţeles, ci exprimă mai degrabă două dimensiuni — una muritoare, cealaltă nemuritoare – aie fericirii. Trebuie, de altfel, să-i recunoaştem acest merit lui Aristotel — pentru că e un merit —, acela de a fi văzut că fericirea, cu cele două dimensiuni ale saie, nu este posibilă fără puţin noroc: ea presupune o serie de condiţii — în acelaşi timp sociale şi individuale — favorabile. Acest amestec de umilinţă şi luciditate mi se pare a caracteriza foarte bine geniul, atât de plin de umanitate, al lui Aristotel. Epicurienii şi stoicii, confruntaţi, e adevărat, cu o perioadă istorică mai frământată, vor ţinti mai sus, cel puţin în aparenţă. Ei vor încerca să inventeze o înţelepciune pentru vremuri de catastrofa, ai cărei adepţi nu ar cere nimic altceva întâmplării sau destinului decât să fie destul de inteligenţi pentru a putea filosofa... Aristotel riscă să pară mai puţin ambiţios. Probabil pentru că e mai lucid.

> *Ceea ce (desemnăm, astăzi prin termenul epicurism nu are prea multe în comun cu ceea ce era epicurismul lui Epicur în Antichitate: negândim la o doctrină a plăcerilor neînfrânate, în timp ce Epicur preconiza frugalitatea...*

Aveţi, desigur, dreptate: epicurismul nu este nici des- frâu, nici lăcomie. Totuşi epicurismul, în

sensul filosofic al termenului, are, Într-adevăr, ceva în comun cu epicurismul în sensul trivial şi modern al cuvântului, deoarece trimite la o doctrină a plăcerii. Diferenţa constă în faptul că, în sensul curent al termenului, **un** epicurian este o persoană care doreşte să-şi înmulţească obiectele plăcerii — este un juisor. Nu este «cazul lui Epicur, dimpotrivă. De fapt, epicurismul este un paradox, pentru că este în acelaşi timp un hedonism (din grecescul *hedone* — „plăcere“) şi un ascetism. Nu este însă o contradicţie: după Epicur, trebuie, într-adevăr, să te bucuri cât mal mult cu putinţă, să suferi cât mai puţin cu putinţă, dar pentru aceasta trebuie să Înveţi să-ţi limitezi dorinţele. Trebuie să-ţi ^plifici plăcerea, dar diminuând numărul obiectelor ei: să te bucuri cât mai mult cu putinţă, dorind cât mal puţin cu putin^ Etică epicuriană apare ca o luptă a dorinţei cu ea însăşi, că o voinţă de a alege acele dorinţe care îţi pot aduce fericirea şi de a le respinge, dimpotrivă, pe acelea care te condamnă la o căutare nesfârşită, că atare, la neîmplinire şi nefericire.

> *Epicurismulsusţine, deci, că nu toateplăcerile sunt egale, că plăcerea nu este o norrmă. în sine..*.

Orice plăcere, prin ea ins^i, este un lucru bun, afirmă Epicur, nu toate plăcerile sunt egalale pentru câ eexistă plăceri ^e aduc mai mult suferinţă decât satisfacţii. Plăcerea alcoolicului, de pildă, este, într-adevăr, o plăcere (când bea, el

se bucură de băutură); însă alcoolismul antrenează mai multe suferinţe decât plăceri. în schimb, orice suferinţă, prin ea însăşi, este un lucru rău, **dai** nu orice suferinţă trebuie evitată: există suferinţe care pot, ulterior, să genereze plăceri sau să prevină suferinţe mai mari. O consultaţie la dentist este, de obicei, neplăcută; dai, pe termen lung, Înseamnă mai puţină suferinţă decât a păstra un dinte cariat, care ne-ar face să suferim ani în sir.

' 3

„Trebuie sa suferi ca sa fii frumoasa ar fi o maxima epicuriană?

Nu, fiindcă frumuseţea, pentru un epicurian, este mai puţin importantă decât plăcerea şi suferinţa. uiţeleptui nu are nevoie să fie frumos ca să se bucure. Epicurismul nu este un estetism. Este un hedonism consecvent, deci şi un eudemonism: trebuie să te bucuri cât mai mult cu putinţă, dar, pentru aceasta, trebuie să alegi dintre plăceri pe acelea care sunt compatibile cu fericirea şi să le eviţi pe acelea a căror căutare te duce spre nefericire sau spre o insatisfacţie perpetuă.

Prudentă, prudentă...

De aici şi necesitatea filosofiei, dat fiindcă, pentru a alege, trebuie să cunoşti atât omul, cât şi natura plăcerilor...

De aici şi necesitatea, mai întâi, a prudenţei

(*phronesis,* în greacă). Este mult mai mult decât simpla evitare a pericolului. Este un fel de înţelepciune practică: fiecare ştie că există plăceri nefaste şi suferinţe utile. Această ştiinţă există chiar înaintea filosofiei şi o face posibilă. Filosofia, pentru Epicur, este un fel de raţionalizare a prudenţei. Trebuie să trăieşti cât mai inteligent cu putinţă pentru a te bucura cât mai mult cu putinţă. Pentru aceasta, Epicur propune o clasificare a dorinţelor în trei categorii: unele dorinţe sunt naturale şi necesare, altele sunt naturale fără a fi necesare, altele, în sfârşit, nu sunt nici naturale, nici necesare.

Puteţi explica acest lucru?

Dorinţele care nu sunt nici naturale, nici necesare — dorinţa de glorie, de bogăţie, de putere etc. — sunt nelimitate şi deşarte. Ele antrenează în mod iremediabil insatisfacţia: nu vom avea niciodată destui bani, destulă putere sau destulă glorie. ^a se face că, dacă dorim bani, putere sau glorie, ne con^^rnăm singuri la insatisfague. Or, epicu- rismul, am mai spus-o, este în acelaşi timp un hedonism şi **un** eudemonism: plăcerea este principiul oricărui bine, dar fericirea (plăcerea însoţită de linişte sufletească) este ceea ce căut^ mai presus de orice. Trebuie, prin urmare, să renunţăm la plăcerile care nu sunt nici naturale, nici necesare. în ceea ce priveşte dorinţele care sunt naturale fără a fi necesare — de pildă, dorinţa sexuală, dorinţele estetice sau gastronomice —, nu este

cazul să renunţăm total la ele, e posibil însă să avem grijă să nu devenim sclavii lor. Trebuie să ne bucurăm de obiectul acestor dorinţe, atunci când ne sunt la îndemână, fără a avea însă nevoie de ele pentru a atinge fericirea. Dacă o femeie sau un bărbat ni se oferă sau dacă suntem invitaţi la o masă bună, nu avem nici un motiv să spunem nu. Esenţial este **ca** fericirea noastră să nu depindă de satisfacţia acestor dorinţe; căci nu este sigur că va exista Întotdeauna o femeie sau un bărbat pentru a ne satisface sau că vom avea întotdeauna posibilitatea să luăm o masă bună.

Ar trebui, în acest caz, să (dorim doar ceea ce putem obţine cu certitudine?

Singurele dorinţe absolut bune sunt dorinţele naturale şi necesare, fie că sunt necesare înseşi vieţii (a mânca, a bea), fie bunăstării trupului (a avea haine şi un acoperiş), fie bunăstării sufletului, cum se întâmplă cu fericirea (este cazul prieteniei şi al filosofiei). Dacă vrem doar să nu murim de foame sau de sete, să posedăm haine şi un acoperiş, să filosofăm şi să avem prieteni, atunci dorinţele noastre, pe timp de pace şi într-o societate echilibrată, vor fi aproape Întotdeauna uşor de îndeplinit. A filosofa? E suficient să încercăm, şi asta ne va atrage prieteni. A mânca şi a bea? Foarte rar acest lucru nu se poate realiza. Dar, chiar dacă am fi împiedicaţi să o facem, nu ar fi atât de grav:

odată cu moartea, problema dispare. Singura alternativă, pentru omul înţelept, este, aşadar, fericirea sau moartea. Dar fericirea e, de departe, cea mai probabilă. Era un lucru rar, în Grecia lui Epicur, să mori de foame sau de sete. Nici în ţările bogate de astăzi, precmn Franţa, oamenii nu mor de foame şi, cu toate acestea, nu sunt fericiţi, ar aminti Epicur, deoarece continuă să dorească nu ceea ce e natural şi necesar, nici măcar ce e natural, **dar** nu necesar, ci ceea ce nu este nici natural, nici necesar, adică bogăţia, puterea, gloria. .. Cum ar putea fi fericiţi, din moment ce dorinţele lor nu pot fi îndeplinite?

Potrivit acestei concepţii, ar trebui să ne limităm dorinţele, pentru a nu risca să fim dezamăgiţi şi nefericiţi. E cam trist, nu?

Această clasificare a dorinţelor nu wul câtuii de puţin mortificarea, împotrivă! Epicurismul este o artă de a te bucura. Este însă, tocmai de aceea, o artă a fericirii. Epicurismul nu este un ascetism decât pentru că este, în primul rând, un hedonism (plăcerea este principiul oricărui bine) şi un eudemonism (fericirea este binele suprem). Ascetismul nu e decât un mijloc, nu un scop. A te bucura cât mal mult cu putinţă presupune, e adevărat, o limitare a câmpului dorinţelor; dar lucrul bun este plăcerea, nu limitarea! Dacă nu dorim decât ceea ce este natural şi necesar, atunci vom obţine un maximum de satisfacţie.

Epicureicul se va bucura nespus de o bucată de pâine şi un pahar cu apă, în timp *ce* desfrânatul, cum spune Epicur, chiar ghiftuindu-se la banchete nesfârşite, este incapabil să fie mul^rnit: el este condamnat la plictis, de^zgust, ^angoasă, insatisfacăie... Lucre- ţiu, marele discipol latin al lui Epicur, a exprimat magistral acest lucru: „Atâta timp cât obiectul dorinţelor noastre rămâne îndepărtat, el ni se pare superior tuturor celorlalte lucruri; îndată ce îl obţinem, dorim altceva şi aceeaşi sete de viaţă ne ţine mereu treji... “

Chiar dacă ajungem la o veritabilă disciplină a fericirii, nu rămâne, oare, o dorinţă care ne urmăreşte mereu şi pe care nu o putem satisface cu adevărat niciodată: aceea de a nu muri?

Epicur ar vedea cu siguranţă aici o dorinţă care nu e nici naturală, nici necesară! Din moment ce viaţa nu este infinită, singurul mod de a fi fericit este să-i accepţi fini- tudinea. Poziţia lui Epicur faţă de moarte se exprimă în formula: „Moartea nu însemnă nimic pentru noi”. De ce? Pentru **că** nimic nu există pentru noi decât în senzaţie; or, cel care este mort nu mai simte nimic. Eu şi moartea mea nu ne vom întâlni niciodată. De ce ar trebui să mă tem de ea? Atâta timp cât sunt în viaţă, moartea, prin definiţie, nu este prezentă; iar când este prezentă, nu mar sunt eu... înţelepciunea epicuriană este o înţelepciune a vierii, bazată pe ideea simplă şi plină de forţă **că** moartea

înseamnă neantul. Să-ţi fie frică de moarte înseamnă, deci, să-ţi fie frică de nimic — ceea ce, pentru Epicur, reprezintă absruilitatea însăşi. Pentru noi, modernii, „a-ţi fi frică de nimic" ar fi, mar degrabă, însari definiţia angoasei (spre deosebire de teamă, care presupune frica de ceva anuare). Epicurismul poate fi însă considerat şi o terapie a angoasei, deci a fricii de moarte, de ^e, susţinea Lucreţiu, depind majoritatea pasiunilor noastre: ele nu sunt nimic altceva, **explică** el, decât tentative de a fugi de frica de moarte. Atâta timp cât nu vom reuşi să deparim această frică, nu vom putea fi fericiţi; or, sih^^ul mod de a o depăşi este **să** înţelegem **că** moartea nu însemnă nimic pentru noi şi, prin urmare, nu avem de ce să ne temem. într-un cuvânt, trebuie să înlocuim dorinţa de a nu muri, ^a cum spuneaţi, cu dorinţa — foarte nacarulă şi foarte ne^cară — de a **trăi.** Epicur este ezart opusul unui nihilist. Iubim viaţa, observă el în *Scrisoare către* Mene- **ceu,** iar cel care pretinde **că** ar fi preferabil să fi murit sau să nu se fi născut se reneagă pe sine însuşi, atâta timp cât nu se sinucide. Artă de a te bucura, artă a fericirii, epicurismul este — înainte de toate şi mul ales — o artă de a trăi.

„Suportă şi abţine-te"

Adurnarii epicu^milor sunt stoicii. Dacă epicurienii enunţă, o asceză în piliere, stoicii, în ceea ce îi priveşte, par săsus- tinăo ascezăfărăpiliere...

Doar dacă nu e vorba de o plăcere a ascezei. Epicuris- mul este un ascetism hedonist; stoicismul, cu siguranţă **nu:** este un ascetism moralist şi voluntarist. Este, în egală **mmăsuiă,** şi eudemonist: asceza stoică trebuie să ne conducă, şi ea, spre fericire. Dar această fericire se defineşte prin virtute, şi nu prin bucurie. Cu luciditatea şi puterea sa de pătrundere mereu surpr^inzătoare, Kant a văzut limpede că epicurismul şi stoicismul sunt două teodi ale binelui suprem, adică ale armoniei dintre fericire şi virtute, dar cu ierarhii sau *gengeneze.* inversate: pentru epicurieni, fericirea asigură virtutea; pentru stoici, virtutea asigură fericirea.

Un moment! Cum poate virtutea să asigurefericirea?

În primul rând — este ceea ce eu am numit „plăcerea ascezei" —, prin satisfacţia morală pe care o antrenează **(„A** avea conştiinţa virtuţii, iată fericirea", scrie Kant în legătură cu stoicii). Dar şi, mai profund, pentru că **a** fi fericit Înseamnă a trăi bine. Or, dacă pentru Epicur a trăi bine înseamnă a trăi cu plăcere, pentru stoici (de pildă, pentru Epictet sau MarcAureliu), Înseamnă a trăi virtuos: binele stoic este un bine moral. Şi la ei Întâlnim o tipologie, o clasificare a dorinţelor, **dar** diferită de a lui Epicur. Este marea dihotomie stoică: fie dorim ceea ce depinde de noi, fie dorim

ceea ce nu depinde de noi. Dacă dorim ceea ce nu depinde de noi (de pildă, sănătatea, frumuseţea, bogăţia), fericirea noastră este supusă hazardului, suntem sclavii a ceea ce nu depinde de noi, ai unui virus, ai unei crize economice, ai unui accident... Dacă, din contră, nu dorim decât ceea ce depinde de noi, atunci dorinţa noastră va fi întotdeauna îndeplinită - pentru că, prin definiţie, depinde numai de noi să o îndeplinim! Să ne închipuim, de pildă, că sunt bolnav... Dacă vreau să fiu sănătos, sunt nefericit, pentru că dorinţa mea nu e satisfăcută; dacă, în schimb, nu vreau decât să mă îngrijesc, o fac: fac deci ceea ce doresc, doresc ceea ce fac, sunt, în acelaşi timp, liber şi împlinit. Tratamentul nu reuşeşte? Voi muri? Acest lucru nu depinde de mine; nu-mi rămâne decât să-l accept şi să mor cu seninătate.

„ Suportă fi abţine-te... “ este maxima stoicilor. Uşor de spus...

Atenţie, nu trebuie înţeleasă *ca o* apologie a lenei sau a inacţiunii! înţelepciunea stoică este o înţelepciune a acceptării: înţeleptul e de acord cu tot ce se întâmplă, pentru că aceste lucruri nu depind de el. Dar el nu se abţine câtuşi de puţin de la acţiune! Dimpotrivă: înţelepciunea sa este şi o înţelepciune a acţiunii. Atunci când e vorba de ceea ce depinde de el, înţeleptul nu se abţine decât de la ceea ce este rău, de la ceea ce este nedemn de el sau incompatibil cu libertatea sa. Pentru restul, face absolut tot ce depinde de el.

Dacă epicurismul este o ^filozofie de bucura, stoicismul este o artă de a voi. Potrivit lui Epicur, trebuie să acorzi întâietate dorinţelor care pot fi îndeplinite aproape cu certitudine, adică dorinţele naturale şi necesare. Si stoicii consideră, într-un anumit sens, că trebuie să acorzi întâietate

dorinţelor care pot fi îndeplinite aproape cu certitudine. Însă nu sunt dorinţele naturale şi necesare: primul tiran venit mă poate împiedica să mănânc sau să beau... Singurele dorinţe a căror satisfacţie este garantată sunt dorinţele **a** căror îndeplinire depinde de noi, adică dorinţele care pot constitui obiectul unei voinţe. Avem apă? Suntem liberi de a vrea să bem. Dar dacă apa lipseşte? A^^ci putem *spera* să bem (adică să dorim ceea ce nu depinde de noi — iată de ce înţeleptul nu speră la nimic), dar nicidecum *să vrem.* Înţeleptul, în această situaţie inconfortabilă, se mulţumeşte nu să vrea setea, aşa cum se crede uneori (setea nu depinde de el), ci să vrea să o suporte demn, ceea ce şi face, de fapt. Şi putem continua cu exemplele. Daca, bolnavi fiind, dorim să fim sănătoşi, aceasta nu este o voinţă – acest lucru nu depinde noi —, ci o speranţă. Or, speranţa este o dorinţă a cărei împlinire nu depinde de noi. Este preferabil să vrem să ne îngrijim, dacă e posibil, sau să accep^m cu demnitate moartea, dacă este inevitabilă. Depinde de noi să accep^m ceea ce nu depinde de noi.

Trebuie, prin urmare, să sperăm cât mai puţin...

.. . pentru a vrea cât mai mult cu putinţă! Înţeleptul este acela care nu m^ speră nimic: el nu mai e decât voinţă, adică acceptare (pentru tot ceea ce nu depinde de el) şi acţiune (pentru tot ceea ce depinde de el). De aceea el este liber (face tot.ce vrea); de aceea este fericit (tot ceea ce vrea se întâmplă, pentru că nu vrea decât ceea ce se înt^nplă sau ceea ce face). Trebuie să ne eliberăm de speranţă pentru a învăţa să vrem. Acesta este sensul formulei lui Seneca, într-o *Scrisoare către Lucilius:* „Când te vei fi dezvăţat să speri, te voi învăţa să vrei". Când te vei fi dezvăţat să doreşti ceea ce nu depinde de tine, ceea ce te condamnă la sclavie şi nefericire, te voi învăţa să doreşti ceea ce depinde de tine, ceea ce îţi aduce libertate şi fericire.

înţelepţi extremişti

Ceea ce depinde cel mai mult de noi nu e, până la urmă, voinţa?

Nimic nu depinde de noi în ^ară de voinţă! Dacă înţeleptul este liber, nu este pentru că ar fi renunrăt să dorerească, în sensul obişnuit al cuvântului; este pentru că nu are alte dorinţe decât cele a căror satisfacere depinde de el: el nu doreşte decât ceea ce este capabil să vrea. Cum nu are speranţe, nu are nici temeri; el este deci de o seninătate perfectă (este ataraxia stoică, absenţa frământării); şi, cum voinţa sa este, prin

definiţie, satisfăcută (pentru că depinde de el să o satisfacă), este pe deplin fericit. în acest sens, moralismul stoic este totodată şi un eudemonism: dacă nu dorim decât ceea *ce* depinde de noi, vom trăi bine, în sensul moral al termenului (nu facem rău, după stoici, decât atunci când dorim ceea ce nu depinde de noi: de pildă, banii sau puterea), şi vom fi, în acelari timp, complet fericiţi.

> *Intre fericirea ca samă, care ne face să dorim ceea ce nu depinde de noi, şifericirea obţinută prin vointâ, voindceea ce depinde numai de noi, trebuie, înţeleg, să o preferăm întotdeauna pe cea de-a doua fi să o respingem pe prima...*

în cazul stoicilor, da. Pentru ei, ca şi pentru epicurieni, trebuie eliminată intervenţia şansei. Este ceea ce face ca înţelepciunea lor să pară uneori – şi pentru unii, şi pentru alţii – oarecum inumană sau improbabilă. Dacă nu dorim decât ceea ce este natural şi necesar, va spune un epicurian, hazardul nu ne poate afecta decât curmând pur şi simplu viaţa. Dar, încă o dată, din moment ce moartea nu e nimic, hazardul nu ne poate afecta decât prin acest *nimic* al morţii. Dacă nu dorim decât ceea ce depinde de noi, va spune un stoic, atunci destinul nu ne poate afecta decât, şi de această dată, prin moarte. Dar, cum a muri nu e o greşeală morală şi cum răul nu este decât moral, moartea nu este un rău. Muriţi deci liniştit şi demn ...

Ciudată fericire, totuşi...

Da! Epicurienii şi stoicii oferă imaginea a două fericiri invincibile, indestructibile, inexpugnabile, două fericiri pe care hazardul nu le poate afecta. Văd aici o oarecare slăbiciune sau lipsă de realism. Sunt mai sensibil, spuneam adineauri, la gândirea mal nuantată şi mai ^arană a lui Aristotel sau, mai târziu, a lui Montaigne. Epicurienii şi stoicii, cu toată măreţia lor considerabilă, mi se par puţin dogmatici sau exageraţi. Să spunem că ei simplifică excesiv viaţa. Ei indică, desigur, două c^rnensiuni rate ale înţelepciunii: înţelepciunea este, cu siguranţă, atât o artă de a te bucura, cât şi o artă de a voi. Nici arta de a te bucura, nici arta de a voi nu pot Însă garanta fericirea, pentru că fericirea este şi „ora cea bună“[4], **în** sensul etimologic al termenului, adică o împrejurare favorabilă, o soartă bună, pe scurt, o chestiune de şansă. Dacă unul dintre copiii mei suferă de o boală incurabilă şi mortală, cum aş putea fi fericit? Stoicul îmi va răspunde că, dacă nu doresc ca el să fie sănătos, ci numai ceea ce depinde de mine (să-l îngrijesc, să mă ocup de el, să suport în mod curajos moartea sa...), nimic nu mă împiedică să fiu fericit. Ce să mai vorbim!

Da, se cuvine să o spunem...

Ştiu bine că nu pot să nu-mi doresc ca el să trăiască – sunt incapabil, prin urmare, să fiu stoic.

4 **Vezi** *supra,* **nota 1.**

Nu văd aici o probă a rentabilităţii stoicismului, care, de altfel, nu ar vedea în această incapacitate decât propria mea slăbiciune. Dar trebuie să se ţină cont de această slăbiciune, din moment ce este un dat obiectiv. Acelaşi lucru este valabil şi în ceea *ce* priveşte epicurismul. Un epicurian ar putea să-mi demonstreze că a-mi dori copilul sănătos nu este o dorinţă naturală şi necesară şi că nu trebuie, prin urmare, să o astfel de dorinţă. Vorbeşte în numele tău! în ceea ce mă priveşte, ştiu că sunt incapabil de aşa ceva. Aceste două înţelepciuni sunt niste extremisme etice. „îmelepciunea îsi are excesele ei", va spune Montaigne, „şi are tot atâta nevoie de moderaţie ca şi nebunia". Are dreptate. Stoicismul şi epicurismul sunt înţelepciuni exagerate, împinse dincolo de limite, şi, tocmai de aceea, lipsite de înţelepciune. Spre deosebire de ei, Aristotel şi mai ales Montaigne ne vor învăţa să practicăm o înţelepciune care nu are nimic excepţional: o înţelepciune pentru toată lumea, sau aproape, şi de toată ziua — o înţelepciune pentru cei care nu sunt înţelepţi, astfel spus, pentru oameni ca mine sau ca dumneavoastră.

Cea de-a treia cale a lui Aristotel

Această înţelepciune a lui Aristotel reprezintă o poziţie mediană, o „cale (de mijloc", ce corespunde mai bine naturii umane: fericirea depinde de noi fi de virtuţile noastre, der depinde fi de bunurile materiale fi intelectuale... Aristotel ar înlocui *sau-*| epicurian sau stoic printr-un *şi.* Ori este o dorinţă

naturală şi necesară, ori nu este; ori acest lucru depinde de noi, ori nu depinde – iată care sunt matricele înţelepciunii epicuriene şi stoice. Pentru Aristotel, toate aceste dorinţe fac parte din viaţa fiinţei umane, deci şi din fericire: trebuie să le acceptăm şi pe unele, şi pe celelalte. Şi pentru Aristotel, înţelepciunea este arta de a trăi fericit; dar el îşi dă seama că există în fericirea noastră elemente care nu depind de noi, că, desigur, pentru a fi fericiţi, trebuie să fim virtuoşi, liberi, „să ne luăm viaţa în mâini", dar că, în acelaşi timp, avem nevoie să nu trăim în mizerie sau dezonoare, să avem prieteni, să fim sănătoşi, avem nevoie ca patria noastră să nu fie împilată sau sfâşiată de războaie civile – lucruri care nu depind de noi sau care nu depind decât parţial. A pretinde că poţi fi fericit când eşti torturat, aşa cum voia Socrate, cum voiau stoicii şi epicurienii, înseamnă „a vorbi fără să spui nimic", constată Aristotel.

Sunteţi de acord cu el?

Da. Ce fericire este aceea de care nimeni nu e capabil? O parte din fericirea aristotelică este, desigur, legată de virtute, care depinde de noi, o altă parte însă are o origine externă sau ţine de hazard; ca atare, fericirea, considerată în întregul său, nu depinde în totalitate de noi, ceea ce constituie atât slăbiciunea lui Aristotel, în teorie, cât şi forţa sa, în practică, pentru că este, în acest fel, mai aproape de experienţa şi de umanitatea

noastră. Trebuie să amintim, de asemenea, că la această fericire cotidiană şi relativă, cu capriciile şi limitele sale, cu aproximaţiile şi fluctuaţiile sale, se adaugă o fericire „teoretică sau „contemplativă, care este cu total altceva. Este vorba despre o contemplare **într-un** sens cvasimistic al termenului. Geniul lui Aristotel (sau genialul său bun simţ) este de a nu renunţa la nici una dintre aceste fericiri: fericirea relativă care, în parte, este o chestiune de şansă, şi fericirea contemplativă a vieţii intelectuale sau spirituale, care este un fel de bucurie a eternităţii. Noi nu o urmărim pe una sau pe cealaltă, ci pe amândouă la un loc. Cu atât mai bine dacă o putem atinge, cel puţin parţial („atât cât este posibil", spune Aristotel), pe una sau pe cealaltă; puţin contează dacă întâmplarea sau propria noastră slăbiciune ne împiedică. Filosofia nu este o asigurare pentru toate riscurile.

Fericirea, din Întâmplare?

Dacă admitem că fericirea comportă, o parte de şansă, nu devine în acest caz imposibilsăstabilim reguli, principii, pentru a o atinge? Nu ar trebui să acceptăm, urmându-l pe Kant, că avem de-a face cu un concept nedeterminat, o noţiune despre care nu se poate spune nimic precis şi nici definitiv?

Fericireaca, după ^Kant, constă în sa^tisfu.cerea tuturor încclina- allor noastre, a tu^or dorinţelor. Tocmai de aceca conceptul este

nedeterminat: toată luarea vrea să fie fericită, dar nimeni nu ştie exact cum! Ar fi necesar, scrie Kant, „un tot absolut, o maximă stare de bine în situaţia mea prezentă şi în toată condiţia mea viitoare", pe care nici un element empiric nu este, desigur, capabil să mi le procure. în această lume, fericirea este deci inaccesibilă, ba chiar de neconceput în mod concret. Vom avea întotdeauna dorinţe nesatisfăcute, prin urmare, nu vom fi niciodată pe deplin fericiţi. De aceea fericirea este un ideal, scrie Kant, „nu al raţiunii, ci al imaginaţiei". Putem visa la fericire, nu reuşim însă niciodată să o gândim, cu atât mai puţin să o trăim.

Putem, cel puţin, să ne străduim săfim virtuoşi.

Putem şi trebuie să o facem! Dar nu este suficient pentru fericire. Kant arată că binele suprem – adică armonia, conjuncţia între fericire şi virtute – este de neatins pe această lume. în timp ce anticii considerau fie că fericirea asigură virtutea, fie **că** virtutea asigură fericirea, **dar** că, în orice *ccaz,* acestea merg întotdeauna împrereună, Kant constată că această concepţie este contrazisă de experienţă: există ticăloşi fericiţi sau, **cel** puţin, mal fericiţi decât mulţi oameni de treabă, care pot fi, în schimb, îngrozitor de nefericiţi. Pe această lume, fericirea şi virtutea nu merg împreună, nu pentru că **ăi** fi incompatibile (Kant nu e chiar atât de pesimist aici), ci pentru că nimic nu le garant^ează conjuncţia, ponderea,

armonia, nimic nu-l asigură că virtuosul va obţine fericirea.

Ce se poate face în acest cazi

Trebuie transpusă această armonie într-o altă lume, în- tr-o altă viaţă: trebuie postulată o viaţă după moarte şi un Dumnezeu judecător, astfel încât oamenii cinstiţi să fie, în sfârşit, fericiţi, iar cei răi pedepsiţi. Este ideea creştină de recompensă şi pedeapsă, de infern şi paradis. De acum înainte, trebuie să ne ocupăm mai puţin de ce ne poate face fericiti şi mai mult de ceea ce ne face *demni* de a fi fericiţi. Este principiul moralei: „Comportă-te în ^a fel încât să fii demn de a fi fericit". Îţi va asigura acest lucru fericirea? Pe această lume, nimic nu o garantează. Prin urmare, trebuie să crezi în Dumnezeu şi într-o viaţă după moarte pentru a nu te cuprinde disperarea în viaţa prezentă. Este ceea ce Kant numeşte „un postulat al raţiunii practice" şi principiul religiei. Acest lucru nu e o dovadă că Dumnezeu există (un postulat nu e o dovadă), acest lucru nu obligă la credinţă (un postulat nu este o datorie), dar ne conduce spre credinţă – iată singurul mod, pentru un subiect moral, de a evita nonsensul. Este ceea ce s-a numit „orizontul de speranţă" al kantianismului, care este, nu întâmplător, şi dimensiunea lui religioasă. Nu e mai puţin adevărat că, despărţind fericirea de virtute, arătând că, pe această lume, nimic nu garantează conjuncţia lor, Kant privilegiază, de fapt şi de drept, virtutea: trebuie să-ţi faci mai

întâi datoria; fericirea nu va veni – dacă vine vreodată – decât după aceea. În acest sens, filosoful german se apropie mai mult de stoici decât de epicurieni, chiar dacă nu crede, spre deosebire de stoici, în binele suprem decât după moarte. Dacă dovedim că suntem demni de a fi fericiţi (acesta este sensul moralei), putem spera să fim doar după moarte (acesta este sensul religiei). Cât despre cei care nu au religie, ei nu se pot sustrage totuşi de la morală; **dar** ei sunt condamnaţi, dacă sunt lucizi, la disperare ...

Prin urmare, nu ar trebui să facem niciodată o faptă bună animaţi de dorinţa de a fi fericiţi...

Dacă o facem punând condiţii, nu este o faptă bună, în sensul moral al termenului (care presupune, dimpotrivă, că datoria e necondiţionată). Dacă facem bine pentru a fi fericiţi, acţiunea noastră este egoistă. făradar, este lipsită de valoare morală. De pildă, crestinul care nu face bine decât pentru a se mântui nu face bine cu adevărat (pentru că acţionează într-un mod egoist) şi nu va fi mântuit. Dacă dăm un ban unui sărac spunându-ne că ne scurtăm purgatoriul cu câţiva ani, nu realizăm decât o acţiune egoistă în plus; avem toate motivele să credem că sejurul în purgatoriu, pentru cei care cred în el, va rămâne neschimbat... ^a- dar, singurul mod de a acţiona virtuos ar fi acela de a face fapte bune *fară să aşteptăm nimic în schimb.* Din acest punct de vedere, morala se poate lipsi de speranţă. Dacă facem o „faptă bună" cu speranţa de a

obţine vreun beneficiu, fapta nu este moral bună, ci interesată, deci egoistă. A acţiona moral înseamnă a-ţi face datoria, cum spune Kant, „fără a spera nimic în schimb". Morala, în esenţa ei, nu are nevoie de speranţă. Este ceea ce o justifică, altminteri, s-ar găsi în- tr-un impas. Nu speranţa fericirii condiţionează morala; morala este cea care justifică această speranţă.

0 fericire pentru cei răi?

Cu toate acestea, nu trebuie, oare, să sper că există un Dum- nezeuu care să mă răsplătească pentru faptul de a-mi fi făcut datoria?

Să sper, da! Cu condiţia însă de a nu acţiona animat de acest motiv! Morala, în esenţa sa, este dezinteresată: trebuie să ne facem datoria pentru că este, pur şi simplu, datoria noastră, fără a avea în vedere un alt scop în afara datoriei înseşi. Pe de altă parte, religia ne dă speranţa că vom fi răsplătiri... Kant rezumă, după cum se ştie, cimpul filosofiei sub forma a trei mari întrebări: „Ce pot şti?", „Ce trebuie să fac?", „Ce îmi e permis să sper?". Prima – „Ce pot şti? – reprezintă chestiunea teoretică, aceea a limitelor şi condiţiilor cunoaşterii: Kant îi consacră *Critica ratiu-*

ii) >

niipure. Cea de-a doua – „Ce trebuie să fac?" – reprezintă chestiunea morală: Kant îi consacră *Critica raţiunii practice.* Cea de-a treia – „Ce îmi e

permis să sper?“ — reprezintă chestiunea religioasă. Ne-^ fi aşteptat să o abordeze în cea de-a treia mare operă a sa, *Critica facultăţii dejude- cată.* Dar, de fapt, el o abordează în toate trei lucrările. Ceea ce spune mult despre importanţa pe care i-o acordă. Aceste trei probleme sunt totuşi diferite. Religia nu propune nici cunoaştere, nici morală (Kant, spirit liber şi modern, îşi dă se^a că nu e necesar să crezi în Dumnezeu pentru a face ştiinţă sau pentru a acţiona moral), ci speranţă. Trebuie deci să dăm moralei ceea ce ea pretinde, adică să-ţi faci datoria fără a aştepta nimic în schimb, şi, în acelaşi timp, să dăm religiei ceea ce ea permite, adică speranţa că, acţionând în aşa fel încât să ne cărtigăm dreptul de a fi fericiţi, vom fi aşa şi după moarte. Dar nu această speranţă este cea care motivează acţiunea virtuoasă. Revoluţia kantiană constă în faptul de a nu fi supus morala religiei, ^a cum se întâmpla tradiţional, ci mai degrabă să supună religia moralei. Nu datorită credinţei în Dumnezeu facem fapte bune, ci datorită faptelor bune putem avea speranţa unei vieţi fericite după moarte. Aceasta este, poate, adevărata revoluţie kantiană: religia nu mai este care fundamentatul morala, morala fundamentează religia.

Nici pentru greci fericirea nu se putea despărti de virtute, iar o viaţă. înţeleaptă sau virtrtuoasă aducea mai multă fericire decât o viaţăfără

principii care nu face mare cas de cuvinte.

Este adevărat şi pentru secolul al ^VIIalea, de pildă, la Spinoza: înţeleptul, care cunoaşte şi iubeşte adevărul, este mal fericit decât ignorantul, care se lasă condus de pasiuni... Cu toate acestea, moralitatea, în sensul modern al termenului, se defineşte mai puţin prin cunoaşterea adevărului şi mai mult prin local pe care îl acordăm celuilalt: un individ moral, pentru moderni, nu este un individ egoist sau mai puţin egoist decât alţii, în timp ce un om rău este de un egoism sălbatic, gata să-i facă pe alţii să sufere pentru plăcerea sa personală. Or, considerată din acest punct de vedere, moralitatea nu poate fi suficientă pentru fericire: foarte adesea, suntem nefericiţi tocmai pentru că ne pasă de celălalt! Suferinţa persoanelor la care ţinem este un obstacol în calea fericirii noastre; nefericirile umanităţii ne împiedică să fim pe deplin fericiţi. Astfel, nu mai dispunem de mijloacele frumoasei încrederi greceşti, nici chiar a frumosului optimism al clasicilor. Modernitatea ne-a învăţat *că* fericirea şi virtutea nu merg neapărat mână-n-mână şi că pot uneori chiar să se opună. Poate suntem mai mult evrei decât greci. Cunoasteţi frumoasa formulă a Eclezias**tului:** „Căci lande este multă înţelepciune, este şi mult ne^, şi cine ştie multe are şi multă durere... “

Pentru a fi fericiţi, ar trebui să renunţăm la adevăr, la a vedea lumea aşa cum este?

Nicidecum! Dar dragostea noastră de adevăr, ceea ce aş numi luciditate, determină mai puţin o

relaţie cu ceilalţi şi mai mult un raport cu sine. Acest lucru ţine mai puţin de morală, cred, şi mai mult de înţelepciune. Aceasta este legătura cu fericirea, cel puţin dacă vrem ca ea să fie autentică. Orice fericire adevărată presupune un raport cu adevărul, căci, trtrăind în minciună sau în iluzie, nu vom cunoaşte decât o falsă fericire iluzorie. Astfel încât înţelepciunea – fericirea urmărită de filosof — constă în a trăi cât mai fericit cu putinţă, desigur, însă nu orice fel de fericire. Nimeni nu s-ar gândi să considere înţelepciune o fericire obţinută doar prin droguri sau iluzii. înţelepciunea este fericirea întru adevăr — maximum de fericire în maximum de luciditate. Putem spune fără să greşim că morala nu e suficientă.

Epicur propunea un fel de dietetică, de regim al plierilor, dar nu ignora el, oare, natura umană? Nu e în natura umană să doreşti fi să doreşti mereu mai mult?

Epicurismul îşi face, oare, iluzii despre oameni sau nu suntem noi capabili să fim epicurieni? Antropologia sa este falsă sau suntem noi slabi? într-una dintre ultimele sale scrisori, din care s-a păstrat un fragment, Epicur, pe patul de moarte, îi scrie unui prieten: „îţi scriu în această preafericită zi a vieţii mele, care este şi ultima. Durerile renale şi intestinale sunt atât de mari, încât nimic nu le-ar putea mări intensitatea; **dai** sunt contracarate în mine de bucuria pe care o resimt la ^nintirea conversaţiilor pe care le-am purtat

împreună.” Epicur se înşală atunci când ne spune că nu suntem capabili să fim epicurieni; dar are dreptate dacă suntem capabili să devenim. În asta constă diferenţa dintre filosofie şi înţelepciune: filosofia este un discurs, în timp ce înţelepciunea este o practică, o experienţă, un anume fel de a exista şi de a acţiona. Acestea fiind spuse, există înţelepciuni şi înţelepciuni. Trebuie să recunoaştem că este greu să fii un autentic epicurian, să **fii** fericit în mijlocul suferinţelor şi al frământărilor. AcAceastă înţelepciune epicuriană este inaccesibilă oamenilor obişnuiţi; **ea** este valabilă, poate, pentru Epicur, dar, în ceea ce mă priveşte, mă simt incapabil. Îmi trebuie deci o altă înţelepciune.

Scena 2
Dorinţa barocă

În secolul al ^XVII-lea, secolul lui Hobbes, al lui Pascal şi al lui Spinoza, ideea de fericire nu mai este deja ce era. Se discută acum despre ceea ce ne lipseşte şi despre dorinţă.

Să gândim ca Hobbes, să trăim ca Epicur

O altă înţelepciune, spuneaţi Să avansăm atunci în istorie. Să ne întoarcem către un alt filosof, mai conştient de limitele naturii umane, de aspiraţiile sale. N-ar trebui, oare, să adoptăm teza lui Hobbes care arată că este în natura umană să dorim mereu fi din ce în ce mai mult?

Spre deosebire de Epicur, cu toate că şi el era materialist, Hobbes arată, într-adevăr, că este imposibil să-ţi limitezi dorinţele la cele susceptibile de o împlinire totală. De ce? Pentru că dorinţa se trăieşte în timp. în natură, subliniază Hobbes, nu există decât prezentul. Dar omul, cu ajutorul imaginaţiei, se proiectează mereu în viitor. De aceea, fericirea, scrie Hobbes,

„nu rezidă în repausul unui spirit satisfăcut . Nu există un bine suprem, nici un scop ultim: „Cel ale cărui dorinţe au fost îndeplinite nu poate trăi mai mult decât cel ale cărui senzaţii şi lucruri imaginate au luat sfârşit”. Ataraxia epicuriană ar însemna moartea.

Fericirea, pentru Hobbes, nu există. Este „un continuu mers înainte al dorinţei, de la un obiect la altul, obţinerea primului nefiind decât drumul care duce spre cel de-al doilea”. Ceea ce omul vrea, mai presus decât orice, nu este plăcerea, ci puterea: „Astfel”, conchide Hobbes, „pun pe primul loc, considerând-o înclinaţia generală a întregii umanităţi, o dorinţă permanentă şi neobosită de a obţine putere după putere, dorinţă ^e nu încetează decât odată cu moartea”.

Ce relaţie există între putere şi fericire?

Următoarea relaţie: „Puterea unui om constă în mijloacele sale prezente de a obţine **un** bun aparent viitor”. îndată ce dorinţa se înscrie în timp, îndată ce, aşa cum scrie Hobbes, „obiectul dorinţei omului nu este de a se bucura o singură dată şi într-un singur moment, ci de a-şi asigura pentru totdeauna îndeplinirea dorinţei sale viitoare”, orice dorinţă devine dorinţă de viitor, deci dorinţă de putere. lată-ne foarte departe de Epicur! Teoria fericirii ca bine suprem este înlocuită cu o teorie a puterii *ca* obiect al unei căutări nedefinite. Problema este, în acest *caz.,* de a şti dacă ceea ce ne mină în luptă este goana după fericire sau goana după putere. *AI* putea fi şi una, şi alta. Mi se pare că, dacă Hobbes are — din păcate — cel mai adesea dreptate în ceea *ce* priveşte omul, Epicur are dreptate în ceea ce priveşte fericirea. Antropologia hobbesiană este

mai adevărată; etica epicuriană mai corectă. Dacă ar fi să alegem, şi câteodată trebuie să o facem, să gândim atunci *ca* Hobbes şi să trăim mai degrabă ca Epicur ...

Ar fi preferabil să dăm câştig de cauuză moralei, chiar dacă ea se înşaLă în privinţa oamenilor...

Fericirea ţine mai puţin de morală, care se bazează pe datorie, şi mai mult de etică, definită ca o artă de a trăi. Fericirea nu poate fi impusă şi nici nu impune: a fi fericit nu este o datorie! Cât despre alegerea între etica epicuriană şi antropologia hobbesiană, ea se impune uneori. A^ceasta nu înseamnă însă că ele sunt întotdeauna incompatibile. Dacă Hobbes are dreptate în privinţa o^enilor înseamnă că nu vom fi niciodată pe deplin fericiţi, nici pe deplin satisfăcuţi, nici pe deplin înţelepţi. Mi-e greu să contest asta. Dar a nu fi niciodată pe deplin înţelept nu înseamnă neapărat a fi complet nebun! Există grade ale înţelepciunii: putem fi *mai mult sau mai puţin* înţelepţi. Montaigne îmi pare a fi cel mai bun reprezentant al acestei înţelepciuni relative: putem fi mai mult sau mai puţin înţelepţi, mai mult sau mai puţin nebuni, mai mult sau mai puţin fericiţi, mai mult sau mai puţin nefericiţi.

Important e, deci, să încercăm să fim înţelepţi...

Important este să reamm, pe cât posibil, să devenim ceva mai înţelepţi! Faptul că nu putem

atinge niciodată înţelepciunea nu este un motiv pentru a ne refugia în nebunie. Cu atât mai mult nu este unul pentru a renunţa să mai învăţăm ceva, sub pretextul că, oricum, nu vom şti niciodată tot! Acelaşi lucru e valabil şi pentru înţelepciune: faptul că nu o putem atinge întru totul nu este un motiv pentru a renunţa să ne apropiem de ea. Este preferabil un dram de înţelepciune decât deloc.

Dorinţa nu aduce fericire

Acest diallog imaginar pe care tocmai l-aţi reconstituit între Epicurşi Hobbes,' deigânditoripe care îi despart mai multe secole, mă face să mă gândesc la un alt dialog cel dintre Callicles şi Socrate, contemporani de dota aceasta. Callicles afirma că fericirea înseamnă capacitatea de a fi fericit, adică de a utiliza toate mijloacele pe care le ai la dispoziţie pentru a trăi şi a alimenta cele mai puternice pasiuni. Numai cei puternici, cei care posedă calităţile, mijloacele, talentul etc. pot atinge aceastăfericire. Replica lui Socrate este că a trăi astfel înseamnă a trăi într-o insatisfacţie permanentă, căci dorinţa este, prin natura ei, insaţiabila. Este acest răspuns al lui Socrate pe deplin convingător?

fi dispus să-i dau dreptate lui Socrate în ceea ce priveşte morala: apologia pe care o face Callicles dreptului pe care l-ar avea cel mai puternic este imorală. în schimb, spre deosebire

de Socrate, trebuie să admitem că fericirea şi binele sunt două lucruri diferite, că omul cumsecade care nu reuşeşte va fi, de multe ori, mal puţin fericit decât ticălosul care reuşeşte. în discuţia dintre Socrate şi Callicles, prefer să nu dau dreptate nici unuia. Socrate greşeşte: binele (în sensul moral al termenului) şi fericirea sunt două lucruri diferite. Dar şi Callicles greşeşte: cu toate că şi ticălosul care reuşeşte ar putea fi fericit, el nu ar fi mai puţin condamnabil din punct de vedere moral. În sfârşit, Socrate are dreptate în această privinţă, dat fiind că este puţin probabil ca un om rău să fie cu adevărat fericit pentru că cel care doreşte puterea, bogăţia sau gloria va dori mereu mai mult: e ca un butoi al Danaidelor. Dacă a fi fericit înseamnă să ai ceea ce îţi doreşti, omul pasionat al lui Callicles nu va fi niciodată fericit: imediat ce obţine un lucru, el vrea mai mult; el este condamnat la insatisfacţie.

A dori nu înseamnă, aşadar, a vrea să-ţi îndeplineşti dorinţa, ci a dori mereu tot mai mult...

A dori înseamnă a urmări împlinirea acestei dorinţe, atât timp cât ea nu este satisfăcută. Dar după aceea? Dacă dorinţa e generată de ceea ce îţi lipseşte, aşa cum susţine Socrate în *Banchetul,* nu putem dori decât altceva, decât ceea ce nu avem ... Cum să atingem fericirea? Dorim să devenim milionari? Nu suntem fericiţi pentru că nu avem ceea ce dorim. Să presupunem că am

câştigat un milion la loto. Fericirea nu ţine însă la ură prea mult timp: foarte repede, vom dori altceva, de exemplu să fim iubiţi sau să devenim miliardari. Astfel, Socrate şi Callicles greşesc, dar fiecare din motive diferite. Virtutea nu este suficientă pentru fericire şi nici fericirea pentru virtute. Nu este un motiv de a renunţa la una sau la cealaltă.

Putem spune, doci, că fericirea nu rezida în satisfacerea dorinţelor noastre...

Nu, atâta timp cât dorinţa izvorăşte dintr-o lipsă. A fi fericiţi înseamnă să avem ceea ce ne dorim. Dar, dacă dorinţa izvorăşte dintr-o lipsă, nu dorim, prin definiţie, decât ceea ce nu avem: prin urmare, nu avem niciodată ceea ce dorim (imediat ce avem **un** lucru, înce^m să-l mal dorim) şi din această cauză nu suntem niciodată fericip... în schimb, fericirea poate izvorî din satisfacerea dorinţelor noastre, dacă dorim ceea ce facem sau cecă ce avem (ce**că** ce nu ne lipsite).

Dacă vrem să mergem în timp ce mergem, să mâncăm în timp ce mâncăm, dorinţele ne sunt pe deplin satisfăcute şi nimic nu ne împiedică să fim fericiţi. Fiecare hotărăste dacă rămâne prizonier al lipsei – de pildă, al dorinţei orientate spre viitor (speranţa) – sau dacă vrea să trăiască în pre**zent,** dorind, cu alte cuvinte, ceea ce face sau ceea ce-i face plăcere. Dificultatea provine în faptul că dorinţa se orientează spontan spre ceea ce ne lipseşte: nu ştim să dorim decât ceea ce nu avem,

decât ceea ce sperăm, când, de fapt, ceea ce aduce fericirea nu este lipsa, ci plăcerea, nu speranţa, ci dragostea şi acţiunea.

Geniul lui Pascal

Putem fi deci fericiţi având ceea ce dorim, cu condiţia să trăim în prezent. Cu toate acestea, un alt filosof, Pascal, spune că nu putem trăi niciodată fericirea în prezent şi că ne petrecem viaţa aşteptând-o sau temându-ne că ea nu va dura; de aceea, finalmente, nu suntem niciodată fericiţi: ,,Astfel, nu trăim niciodată cu adevărat, ci dear sperăm că trăim, şi, pregătindu-ne mereu să fim fericiţi, e inevitabil să nu fim niciodată.".

Să găsim fericirea în *a avea?* Nu prea cred. Putem pierde oricând ceea *ce* avem: iată cum fericirea se destramă în angoasă... Să găsim fericirea în *a fi?* Aceasta presupune că suntem ceva şi că e suficient *să fim* pentru a fi fericiţi... Faceţi experimentul pe care vi-l propune Pascal: instala- ţi-vă în camera voastră, staţi acolo douăzeci şi patru de ore fără să faceţi nimic şi veţi constata că simplul fapt de *a fi* nu ajunge pentru a fi fericiţi, ci conduce, dimpotrivă, la plictis, angoasă, nemul^anire, tristeţe... Fericirea nu constă în *a avea,* dar nici în *a fi.* Ea constă în *a acţiona-,* omul nu se poate bucura cu adevărat decât de ceea ce face. Singura fericire a omului se realizează în act, o fericire în acţiune.

LLăsaţi un om singur într-o cameră fie fi numai

câteva minute: va muri (dacă e norocos) în plină deznădejde, trăind experienţa nimicului, cu sentimentul că e condamnat să nu fie nimic, datfiind că va muri. Omul Îfi inventează tlfadar o goană dupăfericire pentru, a fugi de acestprezent angoasant. Dacă Pascal are dreptate, atunci căutarea fericirii nu este decât o iluzie, un mod de a se evita fi de a se uita pe sine — prin alcool, zgomot, muncă, joc...

Pascal este un „geniu înfricoşător", remarcă Paul Valery. Şi acest geniu este cu atât mul pregnant în antropologia sau psihologia sa, pe care tocmai aţi evocat-o. Pascal este cu adevărat inegalabil în ceea ce priveşte modul foarte tranşant în care spune ce suntem: el arată că omul nu poate rămâne doar cu el însuşi fără să cadă în plictis, dezgust, deznădejde, pentru că el descoperă atunci cât de puţin reprezintă şi cât de puţin îl aşteaptă. Ce suntem? Aproape nimic. Ce ne aşteaptă? Nimic: neantul, moartea. De aici şi „divertismentul", în sensul pascalian al termenului, adică acest val de ocupaţii pe care ni le impunem şi **care** par să urmărească fericirea, dar care, în realitate, nu servesc decât la a ne distrage atenţia de la noi înşine şi de la moarte. De pildă, regele care se duce la vânătoare, chipurile **ca** să ucidă un iepure ... Dacă i s-ar aduce iepurele gata prăjit, şi-ar **da** s^ana că nu iepurele îl face fericit: ceea ce contează nu este trofeul, spune Pascal, ci vânătoarea; nu iepurele, ci faptul de a-l urmări, pentru că, în timp ce

alergăm după iepure, **nu** ne gândim la moarte... Condiţia nefericită a omului. Ne prefacem că suntem fericiţi, ca să uităm că nu suntem şi că vom muri.

>

Totuşi, putem spera, ata cum susţine tot Pascal, la o fericire în altă viaţă...

Da, este chiar singura fericire posibilă pe această lume, după Pascal. De ce nu suntem fericiţi? Pentru că nu dorim decât viitorul, care nu e niciodată aproape. Este chiar fragmentul pe care l-ap amintit adineauri. Pascal explică faptul că nu trăim niciodată pentru prezent: trăim puţin pentru trecut şi mult mai mult pentru viitor. Şi fragmentul se încheie cu ceea ce aţi citat: „Astfel, nu trăim niciodată cu adevărat, ci sperăm să trăim, şi, pregătindu-ne mereu să fim fericiţi, e inevitabil să nu fim niciodată.

în acest caz, trebuie să renunţăm la fericire?

Potrivit lui Pascal, nu. însă trebuie să o căutăm în religie: „Nu există fericire în această viaţă — scrie Pascal în altă parte — decât *ca* speranţă a unei alte vieţi.” De fapt, acesta **ar** fi şi argumentul pariului: religia are mai multe avantaje, inclusiv în această viaţă. Mă îndoiesc. Dar, chiar dacă ar fi aşa, unde s-a mal pomenit *ca* gândirea să se supună avantajelor? Mai bule îţi vinzi sufletul celui care oferă mal mult ... Dar să revenim la fericire. Dacă Pascal are dreptate, atunci un ateu nu poate scăpa de disperare şi,

implicit, nici de nefericire. în cinstea lui Pascal, vreau să aduc în discuţie tocmai acest „şi implicit“. Vrut să aduc în discuţie tocmai acest „şi implicit“. Cred, ca şi Pascal, că un ateu lucid şi coerent nu poate evita disperarea, deoarece la capătul drumului nu îl aşteaptă nimic altceva decât moartea. Dar refuz să gândesc *ca* el că disperarea înseamnă neapărat o nefericire.

Atunci ce este?

Ne putem imagina — şi mi s-a întâmplat să trăiesc aşa ceva — o disperare fericită sau o fericire disperată. Este ceea *ce* eu numesc o *disperare voioasă.* Este chiar singura fericire, în afara credinţei, <care poate fi imaginată. Nu sperăm decât la ceea **ce** nu avem. Dacă sperăm la fericire înseamnă că nu suntem fericiţi. Dimpotrivă, dacă am fi pe deplin fericiţi, n-am mai avea la ce să sperăm: aceasta ar **fi** înţelepciunea. Fericirea şi disperarea pot deci — şi trebuie, pentru ateu — să fie asociate: atâta timp cât sper la fericire, nu sunt fericit; atunci când sunt fericit, nu mai am la ce să sper. Este concepţia lui Spinoza: „Nu există speranţă fără teamă, nici teamă fără speranţă”, scrie el în *Etica.* înseamnă că înţeleptul, <care trăieşte, prin definiţie, fără teamă (este ceea **ce** numim seninătate), trăieşte şi fără speranţă (dacă ar spera la ceva, ar trăi cu te^a că această speranţă ar putea să nu-i fie îndeplinită). Nu, nicidecum, să nu mai aibă nici o dorinţă! „Dorinţa e însari esenţa omului“, scrie Spinoza: dacă înţeleptul n-ar mul avea dorinţe, el n-ar mai fi o fiinţă umană.

Pentru că el nu doreşte decât ceea ce este (nu mai este vorba de speranţă, ci de iubire) sau ceea ce face (nu mai este vorba de speranţă, ci de voinţă). Astfel, fericirea spinozistă este o fericire disperată, în sensul literal al cuvântului: nu o fericire tristă — care sună paradoxul şi foarte puţin spinozist —, ci o fericire care nu speră nimic. Rtulul îi ajunge. Or, prin definiţie, sperăm la cu totul altceva decât la realitate. Regăsim, mai mult sau mai puţin, aceeaşi idee în tradiţiile orientale, mal cu seamă în cele budiste sau hinduiste. în *Sâmkhya-SUtra* (care citează *Mahabharata)* putem citi: „Numal cel disperat este fericit; fiindcă speranţa este cea mai îngrozitoare tortură, iar disperarea cea mai deplină fericire". Speranţa este cea mai îngrozitoare tortură, pentru că nu sperăm decât ceea ce nu avem. Iar disperarea este cea mai deplină fericire pentru că numai cel care nu spera nimic se poate bucura plenar de ceea ce este. De aceea am vorbit, chiar în prima mea carte (intitulată *Tratat despre disperare fi beatitudine)* despre o înţelepciune a disperării. Speranţa ne face prizonierii a ceea ce ne lipseşte: obstacolul în calea fericirii este tocmai speranţa care o urmăreşte! înţelepciunea constă în a nu mai spera la fericire; este singurul mod de a o trăi.

Scena 3
Paradoxul filosofilor

A-ţi trăi viaţa cu speranţa fericirii, a nu trăi decât cu condiţia de a fi fericit este, firă îndoială, cel mai bun mij- locde a fi ... nefericit. Pentru a atinge fericirea, spune filosoful, nu trebuie să o cauţi...

Absenta nefericirii

După Kant, fericirea este satisfacerea tuturor înclinaţiilor noastre: o astfel de definiţie nu cumva ne-ar putea face să credem că fericirea este imposibilă?

E adevărat ... Dacă această definiţie a fericirii este pertinentă, nu fi niciodată fericiţi. De aceea, cred că trebuie să se propună o altă definiţie. Kant a arătat — nu mai revin asupra acestui aspect — că există o distanţă ireductibilă între morală şi fericire. însă trebuie să renunţăm la fericire tocmai din acest motiv? Nu sunt deloc convins. într-ade- văr, definiţia fericirii ca împlinire a tuturor înclinaţiilor noastre se referă mai degrabă la ceea ce s-ar putea numi *félicitas,*

care nu este tocmai la îndemână. Dorinţele noastre fiind nedefinite, fluctuante, revenind mereu, cum ar putea fi ele îndeplinite în totalitate? Acesta nu este decât un vis, nu o experienţă! Pentru a gândi fericirea, este mai

bine să ne sprijinim pe o experienţă incontestabilă, cea a nefericirii. Or, experienţa nefericirii este cea a unui interval în care orice bucurie pare imposibilă: ne trezim dimineaţa cu sentimentul că ziua care începe va fi lipsită de orice bucurie – pentru că pierdut fiinţa pe care **o** iubeam cel mai mult pe lume, pentru că suferim de o boală incurabilă, pentru că trăim în sărăcie... Suntem nefericiţi: bucuria a devenit imposibilă. Prin contrast, putem numi „fericire“ intervalul de timp în care bucuria este percepută ca fiind nu mereu prezentă, ci imediat posibilă (ea poate apărea fără ca ceva esenţial să se schimbe în ordinea lumii). Ne trezim dimineaţa şi simţim că bucuria poate apărea în orice moment: suntem fericiţi. Acest lucru nu ne împiedică să avem uneori griji, nelinişti, necazuri. Cine nu le are? Dar, dacă ni s-a întâmplat cel puţin o dată în viaţă să fim cu adevărat nefericiţi, vom putea face diferenţa. Cât de bine este să nu fii nefericit! Cât de bine este să ştii că bucuria este posibilă imediat!

Este, pe scurt, o problemă de definiţie.

Definiţiile nu sunt importante în sine, ci pentru că ne permit să gândim şi să trăim. Dacă prin „fericire“ înţelegem o bucurie constantă, imuabilă, perenă, atunci înţelegem greşit atât bucuria, care este mişcare, schimbare, fluctuaţie, „trecere“, cum spune

Spinoza, cât şi fericirea, care nu e decât spaţiul interior (dar deschis asupra lumii) al unei bucurii posibile. Refucâm să o trăim şi, în mod absurd, suntem nefericiţi pentru că nu suntem fericiţi! Cu siguranţă, ar trebui să procedăm exact invers: să ne sprijinim pe experienţa nefericirii, atunci ^când **am** depăşit-o, şi mai ales pe cea a bucuriei, atunci când o trăim sau când ne amintim de realitatea sa trecută sau posibilă... Pe această bucurie trebuie construită fericirea, şi nu pe o beatitudine inaccesibilă. Dacă aşteptăm ca toate dorinţele să ni se îndeplinească, atunci nu vom fi niciodată fericiţi. Este preferabil să procedăm invers: să fim fericiţi pentru că nu suntem nefericiţi!

Această nouă definiţie pe care o propuneţi nu încearcă să vadă în fericire un simplu negativ al nefericirii'?

Definiţia mea e mai modestă decât cea a lui Kant, dar nu este pur şi simplu negativă. Fericirea este atunci când nu suntem nefericiţi, dar este şi – sau mai ales – atunci când bucuria pare a fi imediat posibilă, *a fortiori* când este reală. Ea nu este permanentă, se duce, vine, dar nu ne desparte de ea nimic insurmontabil. Fericirea este legată prin aceasta de imaginar, **dar** acest imaginar face parte din existenţa noastră, din experienţa noastră reală de viaţă. Acest lucru îmi elucidează un fapt sociologic care m-a surprins multă vreme. Când francezii sunt întrebaţi, prin sondaj, dacă sunt fericiţi,

majoritatea răspund „da". Dar cât sunt de mai edificat asupra fericirii, înţeleg mal bine acest răspuns. Dacă aproximativ 80% dintre francezi se declară fericiţi nu înseamnă că sunt în mod constant bucuroşi, acest lucru s-ar vedea, şi nici că toate dorinţele li s-ar fi îndeplinit, dimpotrivă. Pur şi simplu, ei simt că nu sunt nefericiţi cu atât mai clar, cu cât au trecut prin asta în alte perioade ale vieţii lor sau cu cât văd în jurul lor mai mulţi o^eni nefericiţi. Au sentimental că pentru ei bucuria ar fi imediat posibilă: ei ştiu că ea va apărea în ziua, în săptămâna respectivă, că vor fi momente de bucurie, uneori intensă, uneori di^fuză, momente suficiente pentru a justifica o existenţă, pentru a-i da culoarea şi gustul, chiar dacă uneori amar, al fericirii.

Susţineţi ded o concepţie destul de modestă, despre fericire.

Da, pentru ca şi fericirile noastre sunt aşa. Definiţia mea are meritul de a corespunde experienţei noastre de viaţă. Fericirea nu este un absolut, ci este o modalitate – eminamente relativă — a existenţei, cu suişurile şi coborâşurile sale, cu bucuriile ei care vin şi pleacă ... Trebuie să nu fi cunoscut deloc nefericirea – sau să nu fi iubit deloc viaţa – ca să dispreţuieşti această fericire! Nu există fericire absolută *lfeelidtăs')*, dar, atât timp cât nu suntem nefericiţi, suntem *mai mult sau mai puţin* fericiţi sau *oarecum* fericiţi. Nu are rost să facem mofturi! Nu este cazul să procedăm ca nihiliştii

sau ca decadenţii care pretind că realitatea nu-i satisface. Un lucru pe care l-am învăţat în viaţă şi care mă apropie totuşi de o formă de înţelepciune este următorul: a fi *oarecum fericCt* e deja o fericire.

Sensul vieţii

De Îndată ce ne gândim la fericire, ne gândim totuşi la sensul vieţii, ca fi cum a fi fericiţi ar fi singurul scop al existenţei noastre...

Este, poate, o capcană. În ceea *ce* mă priveşte, **ar** susţine mai degrabă contrariul: momentele cele mai fericite (cele în care bucuria nu este numai posibilă, ci şi reală, strălucitoare, tulburătoare) sunt acelea în care problema sensului vieţii nu se mai pune. Cumva pentru că am fi descoperit sau fi atins acest sens? Nicidecum. Ci pentru că viaţa, aici şi acum, e suficientă pentru a ne împlini.

Ce înţelegeţi prin „sens“?

E o noţiune dificilă, în primul rând pentru că este dublă: ea se poate referi atât la semnificaţie (sensul unei fraze), cât şi la direcţie sau scop (sensul de curgere al unui fluviu, sensul unui act). Dar, pentru fiecare dintre aceste două accepţiuni — şi acest lucru amplifică dificultatea —, sensul trimite la altceva decât la el însuşi. Sensul unui cuvânt nu este acest cuvânt (dacă pun întrebarea „Doriţi o ceaşcă de cafea?“, nu propun cuvântul „ceaşcă“). Sensul unui act nu este acel act. De

exemplu, dacă mă deplasez pe autostrada în sensul Paris-Marsilia, Marsilia este sensul deplasării mele timp de mai multe ore. Şi ar fi la fel dacă **az** veni cu avionul de la New York sau de la Pekin: Marsilia poate deveni un sens în orice colţ al l^arii. în afară de unul. Există un singur loc unde Marsilia nu are un sens: la Marsilia. Când suntem acolo, nu putem să mergem acolo. Sensul este întotdeauna în altă parte faţă de locul în care ne aflăm. Sensul aparţine întotdeauna alterităţii, **iar** realitatea identităţii.

Ce concluzie trageţi în legătură cu fericirea?

Sensul vieţii nu poate fi decât o altă viaţă (acesta este sensul oferit de religii) sau o viaţă altfel (cea pe care o speram) . Dar dacă urmărim altceva decât viaţa reală însemnă că viaţa aşa cum este nu ne satisface, înseamnă deci că nu putem fi fericiţi. Fericirea nu constituie sensul vieţii decât pentru cei care nu sunt fericiţi. Cei care sunt fericiţi nu caută altceva decât viaţa lor aşa cum este, aşa cum trece, asa cum se inventează şi se transformă în orice moment. Din acest motiv, experienţa fericirii nu este deloc o experienţă a sensului; este o experienţă a prezentului, a realităţii, a adevărului imediat disponibil. Viaţa, spune Montaigne, „trebuie să-şi fie propriul său scop . Scopul vieţii este viaţa. Cea mai intensă fericire este experienţa unul moment — am putea spune eternitatea —, în care problema sensului nu se mai pune, fiindcă viaţa, acum şi aici, este suficientă ca să ne împlinească.

Dacă a trăi este suficient, de ce să mai cerem sprijinul filosofilor pentru a gândi fericirea?

Pentru că a trăi, cel mai adesea, nu vine de la sine. Cu atât mai bine pentru cei care nu au nevoie de filosofie pentru a fi fericiţi, pentru cei care au un fel de înţelepciune spontană. Acest lucru nu înseamnă că ei nu pot filosofa sau că nu-şi pot pune întrebări asupra vieţii sau asupra lumii, **dar** pentru ei filosofia devine mai puţin urgentă. Pentru ceilalţi — de pildă, pentru mine –, filosofia este cu atât mai necesară, cu cât sunt incapabili, &ă **ea, să** iub^că viaţa aşa cum este.
>

A fi fericiţi ar însemna, a,adar, să considerăm viaţa propriul său scop?

Viaţa, da, nu fericirea! Dacă iubim viaţa numai în anumite condiţii, numai atunci icând este fericită, înseamnă că nu iubim viaţa, ci fericirea. Or, ceea ce trăim, bun sau rău, e viaţa noastră: iată că însăşi dorinţa de a atinge fericirea devine un obstacol. Atâta timp cât dorim fericirea, şi nu viaţa, avem de ales: fie sperăm la o fericire pe care nu o avem (deci nu suntem fericiţi), iar fericirea va fi amânată *sine die;* fie sperăm că fericirea de care ne bucurăm în prezent va dura mereu, *caz.* în care ne temem că ea se va sfârşi: fericirea va fi atunci umbrită de angoasă sau de nelinişte, mergând uneori până la dispariţie. Adevăratul secret al fericirii este că nu o putem atinge decât renunţând să o căutăm — nu pentru că ăm fi găsit-o, ci pentru că am înţeles că

importantă nu este fericirea, dragostea pe un fond, decât o idee, un ideal, ci viaţa reală, aşa cum este ea, fericită sau nefericită. Cunoaşteţi formula lui Flaubert: „Câte lacrimi au curs pentru cuvântul *fericire'.* Fără el am trăi mai liniştiţi...” Nu e întru totul greşit. Totuşi, dacă acest cuvânt există, trebuie să-l utilizăm. Important e să nu cădem în cap^cană. Dacă iubim fericirea, însăşi viaţa ne îndepărtează de ea aproape întotdeauna. Dimpotrivă, dacă iubim viaţa, chiar şi în momentele de suferinţă, de spaimă, de nenorocire, atunci, atâta timp cât suntem în viaţă, obiectul iubirii noastre ne este aproape. De unde paradoxul: numai **cel** care a renunţat la căutarea fericirii poate fi fericit; numai **cel** care iubeşte viaţa mai mult decât fericirea poate fi fericit. Este un paradox pe careAlain l-a enunţat atât de bine: „Fericirea este o recompensă pe care o primesc cei care nu o caută”.

A învăţa să ne bucurăm

Ne poate ajuta filosofia să trăim acest paraadoxi

Trebuie să trecem de la speranţa fericirii la dragostea de viaţă, chiar dacă viaţa nu este întotdeauna demnă de a fi iubită. Şi de ce ar fi? Nu valoarea vieţii justifică dragostea pe care i-o purtăm; dimpotrivă, dragostea pe care i-o purtăm conferă valoare vieţii. Dragostea nu depinde de valoarea obiectului său: ea este «care creează valoare. „Nu dorim un lucru pentru calităţile sale”, scrie Spinoza, „ci pentru că îl dorim îi

găsim calităţi". Astfel încât efectul filosofiei este un efect al gândirii, prin conţinutul său teoretic, **dar** şi un efect al dorinţei, prin conţinutul său practic şi afectiv: trebuie să învăţăm să trăim, să apreciem ceea ce ni se oferă şi să ne bucurăm, adică să învăţăm să iubim.

Deci, atunci când ne punem întrebări asupra sensului vierii, ne aflăm deja în afara fericirii.

,,A^arci ^înd ne punem întrebări asupra sensului vieţii", spunea Freud, „suntem bolnavi." N-aş merge până acolo. Nu e «cazul, fireşte, să evităm a ne pune problema sensului. Important este să înţelegem, cât mai repede posibil, că fericirea există în momentul în care această problemă nu se mai pune. Poate fi un moment de iluminare, de fericire fulgurantă, de extaz uneori, dar poate fi de asemenea — şi cel mai adesea — o experienţă foarte simplă. Facem o plimbare «care ne încântă, trăim o experienţă erotică sau amoroasă care ne împlineşte, petrecem o seară cu prietenii şi, deodată, ne dăm seama că această experienţă – plimbarea, dragostea, sexualitatea, prietenia – se justifică prin ea însări, şi nu în funcţie de un sens ce ar trimite mereu la altceva. Această experienţă este atât de plenară, atât de fericită, atât de simplă, încât nu mal are nevoie de altă justificare. Din acest moment, nu mai suntem în căutarea sensului, ci în experienţa realului, a adevărului, a prezenţei. Căutarea sensului conduce întotdeauna la religie, pentru că nu există un sens decât al alterităţii: sensul

vieţii nu poate fi decât o viaţă viaţă (după moarte), sensul lumii poate fi doar altceva decât lumea, adică Dumnezeu. Cu atât mai bine pentru cei care cred! Dar filosoful nu este un hermeneut. El nu caută sensul, ci adevărul. Şi ceea ce a găsit înţeleptul sau mai degrabă ceea ce simte el, aducându-i bucurie, nu este nicidecum sensul, mereu absent, ci un pic de real, mereu prezent, sau de adevăr, care este etern — realul şi adevărul care îl cuprind, îl traversează, îl poartă de ici-colo şi care, în prezent, se contopesc...

Nu avem, oare, tendinţa să credem că viaţa nu merită trăită (decât (dacă ne aduce fericirea?

Viaţa nu are valoare decât pentru cel care o iubeşte. Din fericire, acest lucru se întâmplă aproape întotdeauna. Există în noi o pulsiune de viaţă, cum spune Freud, ceea ce stoicii numeau tendinţă *(horm!),* ceea ce Spinoza numeşte *conatus* (tendinţa oricărei fiinţe de a persevera în fiinţa sa), ceea ce face viaţa plăcută. O altă formulă a lui Alain: „Viaţa e minunată prin ea însăşi şi dincolo de toate inconvenientele..Există o experienţă fundamental pozitivă a vieţii, care ne face să considerăm — în ciuda nenorocirilor şi a grijilor — că ea nu este un inconvenient, orice ar spune Cioran, ci un cadou formidabil. Viaţa nu este un spaţiu gol care trebuie umplut. În primul rând pentru că viaţa nu e

niciodatăgoală: chiar dacă stăm degeaba, constatăm nu o absenţă, ci prezenţa vieţii înseşi. Este spiritul filosofiei zen. A contempla viaţa este, ara c^n trece,
nu Înseamnă întotdeauna a trăi experienţa unei absenţe,

spre deosebire de ceea ce pretinde Pascal, înseamnă, uneori, şi a trăi experienţa unei plenitudini. Atâta timp cât suntem în viaţă, atâta timp cât atenţia ne este trează (şi nu suntem numai în aşteptare), nu putem vorbi de vid, deoarece viaţa este prin ea însăşi autoexperienţă de sine, iar ceea ce i se confirmă în această experienţă este propria sa putere de a exista şi de a acţiona, cum spune Spinoza, care face parte din puterea infinită a naturii. Lipsă? Oare a cui, din moment ce totul este lângă noi? Numai în momentul în care dorim altceva decât ceea ce este (altceva decât tot!) apar sentimentul de vid şi lipsa. Numai atunci când aşteptarea înlocuieste atenţia, apare plictisul. Dacă dorim bogăţia, când nu o avem, vom constata vidul bogăţiei care ne lipseste; dacă sperăm o poveste de iubire pe care nu o trăim, viaţa noastră e lipsită de acea iubire şi ne plictisim. Nu vă reproşez nimic: mi se în^mplă şi mie. Dar încerc să înţeleg. Nu viaţa este vidă; devine vidă ori de câte ori dorim altceva decât viaţa însăşi.

De fapt, dorinţa ar fi cea care ne face nefericiţi...

Nu întotdeauna şi nu orice dorinţă! Dorinţa nu înseamnă lipsă decât atunci când este dorinţa unui obiect absent. Este dorinţa în concepţia lui Platon: »Ceea ce nu avem, ceea ce nu suntem, ceea ce ne lipseşte, iată obiectele dorinţei şi ale iubirii...“ Din fericire, nu este (carul întotdeauna. Experienţa erotică este, în acest sens, una dintre cele mai elocvente. A dori un bărbat sau o femeie pe care nu-l sau nu o avem înseamnă a trăi experienţa lipsei, a frustrării, a vidului. Însă a dori un bărbat sau o femeie care este lângă noi, care ni se dăruieşte, cu care facem dragoste, înseamnă, dimpotrivă, să experimentăm o prezenţă, o putere, o plenitudine. Un alt exemplu: alimentaţia. Foamea este o lipsă, deci o suferinţă: ajungem **să** ne dorim hrana pe care nu o avem. Apetitul, din contră, este o putere: este puterea de a ne bucura de ceea ce mâncăm, de ceea ce nu ne lipseşte. Această dorinţă nu este lipsă, ci putere. Nu este dorinţa lui Platon, ci a lui Spinoza: puterea de a te bucura şi bucuria în putere! Nu e greu de văzut de ce parte se află fericirea: în nici un *caz.* de partea lipsei, ci de partea puterii şi a bucuriei — nu de partea lui Platon, ci de partea lui Spinoza.

Rămâne problema suferinţei şi a nefericirii...

Îi putem opune două lucruri: acceptarea şi lupta. Care merg împreună. Trebuie să acceptăm

nefericirea, privind-o în faţă, pentru a găsi mijloacele de a o combate; şi a combate nefericirea este deja o fericire. Aceasta este diferenţa dintre experienţa nefericirii şi cea a depresiei. În *Doliu şi melancolie,* Freud arată că melancolicul (în sensul psihotic al termenului) este cel care a pierdut „capacitatea de a iubi", adică de a se bucura. În timp ce nefericitul care nu e depresiv nu şi-a pierdut capacitatea de a iubi: de aceea se ■ poate iubi pe sine, îi poate iubi pe cei apropiaţi, poate iubi lupta pe care o duce împotriva nefericirii... A iubi cu adevărat viaţa nu înseamnă să o iubeşti numai când este fericită, cu condiţia fericirii, ci să o iubeşti aşa cum este ea, fericită sau nefericită, cu plăceri şi suferinţe, tristeţi şi bucurii. Dacă, chiar în momentele de nefericire, ne încăpăţânăm să rămânem vii înseamnă că ceva continuă să reziste în noi, perseverând, ceva care iubeşte, ceva ce iubim şi noi. Dacă, dimpotrivă, depresia şi melancolia ne împing spre sinucidere înseamnă că această capacitate de a iubi viaţa a dispărut sau este prea slabă, pentru că ea a fost, de pildă, prea rănită de realitate (mai ales în <cazul doliului: atunci când nu mai ştim să-l iubim decât pe cel dispărut) sau înfrântă de suferinţă sau tristeţe: nu mai avem gustul vieţii, viaţa nu mai are deci gust sau poate, uneori, doar pe acela atroce al angoasei sau al durerii... Aceasta exprimă oarecum, prin diferenţă, ce este sănătatea psihică: este un anumit gust pentru viaţă, care permite să o apreciem şi să ne

bucurăm de ea – să o iubim.

Fericirea este deci tributară aptitudinii noastre de a iubi? iubi înseamnă a te bucura", spunea Aristotel; iar Spinoza: „Iubirea este bucuria însoţită de ideea cauzei exterioare". Este experienţa noastră a tuturor. Numai iubirea produce bucurie; nu există iubire decât în bucurie (chiar şi atunci când suferim din dragoste: ceea ce ne torturează este bucuria pe care o pierdem sau care ni se refuză). Or, bucuria, reală sau posibilă, este adevăratul conţinut, aşa cum am văzut, al fericirii. Ceea ce înseamnă că numai faptul de a iubi aduce fericirea. Din nou, e experienţa noastră a tuturor. Cum ar putea fi fericit cel care n-ar iubi pe nimeni şi nimic, cel care nu s-ar iubi nici măcar pe sine? „Nimeni n-ar alege să trăiască rară prieteni , spunea Aristotel. Cred că este tulburătoare fr^a acestui uri^ geniu (să aminum **că***phi/ia,* tradusă de obicei prin „pneterne , se aplică oricărei forme de iubire căreia nu-i lipseşte obiectul, inclusiv în cuplu sau în familie[5]). Cum ar putea suporta viaţa cel care nu iubeşte pe nimeni şi nimic? Această melancolie, pentru a relua cuvântul lui Freud, constituie o urgenţă medicală: sinuciderea bate la uşă ... Cum sinuciderea rămâne o excepţie, văd în aceasta un fel de veste bună: iubirea este aproape

5 Vezi, pentru această problematică, Andre Comte-Sponville, *Mic tratat al rmarilor* v'rtua, uaducere de Dan Radu Stănescu, Bog^m Udrea şi Corina Hădăreanu, Editura Univers, Bucureşti, **1998,** cap. „Philia", pp. **266-293** (n. tr.).

întotdeauna cea mai tare. Mai tare decât moartea? Atâta timp cât trăim, da!

Actul II

Inventarea paradisului

Scena 1
Paradisul pierdut

în timp ce filosofii se străduiesc să găsească înţelepciunea în lumea aceasta evitând bucuriile înşelătoare, religia dă aripi ideii de fericire şi o instalează cu hotărâre în cer.

Grădina Edenului

Cum a apărut ideea că fericirea poate săldelui altundeva, intr-o altă lume botezată „paradis”'?

Del^meau: Cuvântul „paradis“ provine dintr-un vechi termen persan, *pari-daiza* care a devenit mai târziu în greacă *paradeisos.* Trimite la ideea unei grădini înconjurate de ziduri care o protejează împotriva vânturilor fierbinţi ale deşertului. Această imagine a fericirii a apărut firesc sub pana unor oameni care trăiau în regiuni foarte aride: au imaginat fericirea într-un loc verde, cu multă apă, flori şi vegetaţie — acesta este deci sensul primar al cuvântului „paradis”. în primele secole ale creştinismului, termenul nu are încă sensul de fericire veşnică; singura menţiune a „paradisului“ în Evanghelie se găseşte în cuvintele lui Isus către „tâlharul

cel bun“: „Astăzi vei fi cu mine în rai” (Luca 23, 43). îl anunţă pe „tâlharul cel bun“ că, imediat după moarte, va fi cu Isus în locul în (care cei drepţi aşteaptă învierea. Este vorba de sheol-ul din tradiţia iudaică, dar

care-şi va fi pierdut conotaţiile sumbre: nu este infernul, ci un fel de anticameră a unei fericiri mai mari. .Arta bi^zan tină a reprezentat acest loc odată cu învierea lui Cristos: este vorba de *anastasii,* în care poate fi văzut Isus ieşind din mormânt şi întinzând mâna lui Adam şi Evei, urmaţi, la rândul lor, de drepţii din Vechiul Testament. El îi conduce pe toţi către lumina veşnică – lumina învierii sale. Semnificaţia actuală a termenului „paradis a apărut mai târziu. Aceasta a evoluat cu timpul de la „loc de aşteptare" liniştit (nu purgatoriu) la „veşnică locuire" aproape de Dumnezeu.

Paradisul, după Cristos, nu este, prin urmare, un loc, ci o stare...

Dacă ne rezumăm la ce spun Evangheliile, Cristos nu a descris niciodată ceea ce noi numim „paradis". Când se referă la lumea promisă celor drepţi foloseşte expresia „împărăţia cerurilor. Şi n-a descris mai mult această împărăţie. Nici n-a evocat-o ca loc, ci mai degrabă ca „situaţie", într-un sens aproape sartrian al termenului, care semnifică starea în care un om se simte implicat şi angajat.

Atunci, noi să fi inventat paradisul?

Nu l-am „inventat", ci i-am dat treptat formă. în cea mal autentică şi durabilă doctrină creştină, „împărăţia cerurilor evocă ideea unei apropieri, chiar a unei intimităţi cu Creatorul, şi a unei omeniri împăcate în jurul lui Dumnezeu, în timp ce toate nedreptăţile şi

nefericirile de pe pământăm^ vor fi dispărut. AAcest viitor etern, c^tu spune Sfalitul Pavel în Epistola către Corinteni (1 Corinteni **2, 9),** îl reprezintă „cele ce ochiul n-a văzut şi urechea n-a auzit şi la inima omului nu s-au suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El". Această cuvântare a Sfântului Pavel a fost repetată neîncetat de-a lungul timpului în învăţătura Bisericii – şi a fost întotdeauna înţeleasă astfel:

J J J

nu trebuie să încerci să-ţi imaginezi ce va fi fericirea în lumea de dincolo.

Fericirea veşnică

Fericirea din „împărăţia, cerurilor" nu poate fi deci localizată, descrisă?

Când este gândită ca veşnică, fericirea este un act de credinţă: acaceasta presupune credinţa într-un Dumnezeu <^e va împăca omenirea cu ea însăşi în jurul persoanei sale şi în iubirea sa. O astfel de fericire ţine de mister: nu este descrisă, ci este arteptată. E dincolo de orice imaginaţie sau localizare, să o descrii **ar** însemna deja să o pierzi. Luther a insistat asupra acestui lucru în *Conversaţii la masă:* ,^a cum copiii în trupul mamei ştiu puţine despre naşterea lor, tot aşa şi noi ştim puţine despre viaţa veşnică".

Credinciosul speră astfel' la o fericire despre

care nu ştie şi nici nu trebuie să spună nimic...

Despre această fericire nu se poate spune nimic concret sau definitiv, tocmai pentru că e vorba de o speranţă greu de descris. Catehismul, redactat ca urmare a Conciliului de la Trento (1545-1563), îndeamnă să nu încerci să pătrunzi misterul împărăţiei cerurilor. Se spune: „Această fericire [din paradis] este atât de mare, încât nimeni [...] nu-şi poate face o idee exactă [...]. Acum nu este posibil să înţelegem măreţia acestor bunuri; nu se pot arăta spiritului nostru. Trebuie să fi intrat în slava lui Dumnezeu." Doar când vom intra în această lume de dincolo vom şti ce fericire ne este hărăzită. E vorba de o speranţă bazată pe un act de credinţă. Credinciosul are credinţă, adică „încredere", în ceea ce a promis Cristos: promisiunea împărăţiei cerurilor. Cât despre detaliile vieţii de dincolo, el trebuie să aibă încredere în Dumnezeu: este cea mai autentică convingere creştinească în această privinţă.

Dacă această fericire nu poate fi (descrisă, cum s-a ajuns la situarea ei intr-un loc? Cum s-a produs această asociere Între fericire şi paradis?

Omul are nevoie de imagini. De aceea a încercat să-şi concretizeze aspiraţiile către fericire şi să dea o reprezentare a fericirii veşnice. Reamintesc faptul că sensul primar al cuvântului „paradis" vine din Geneză, unde desemna doar minunata grădină terestră, şi aşa este înţeles de Sfântul Augustin şi de Sfântul

Toma din Aquino, în *Summa Theo- logiae.* Or, această grădină era evocată ca un loc pierdut, şi trăit astfel mult timp cu nostalgia acestui paradis pierdut. în stadiul actual al cunoaşterii, primul text creştin în care fericirea în lumea de dincolo este pomenită *ca* o veşnicie într-o grădină a deliciilor datează din secolul al IlI-lea. A fost elaborat în cercul Sfântului Ciprian. „Locul lui Cristos, locul de graţie" este înfăţişat ca „un pământ îmbelşugat pe ale cărui câmpii înverzite cresc plante hrănitoare şi care păstrează neatinse florile parfumate". Minunatul mozaic al Sfântului Apolinar *în classe,* de la Ravenna, datând din secolul al Vl-lea, e mărturie a unei concepţii similare: sub o cruce simbolizând Schimbarea la Faţă, se vede o întinsă câmpie înverzită, cu arbori impunători, cu ierburi înalte, flori, păsări albe şi oi. Este cea mai mare câmpie edenică a artei creştine ce reprezintă în mod evident lumea de dincolo, cu oiţele simbolizându-i pe cei aleşi.

Nu cumva doar am transpus în lumea do dincolo

*fru**museţile din lumea de aici?*

Într-adevăr, e o constatare pertinentă, dar cred că artiştii nu se lăsau înşelaţi de imaginile lor şi că vedeau în această transfigurare a naturii cel mai frumos mod de a reprezenta o fericire pe care nici un cuvânt n-o poate reda. Trebuia redat privirii ceea ce nu poate fi văzut decât prin ochii credinţei. Această figurare era

în sine un act de credinţă.

Ierusalimul ceresc

După reprezentarea ca grădină, paradisul a fost asociat cu o cetate ideală, Ierusalimul ceresc.

A fost, într-adevăr, o altă formă de a imagina paradisul. Sursele acestei reprezentări a Ierusalimului ceresc se găsesc nu numai la Sfântul Augustin, ci şi la Ezechiel şi în Apocălipsă. Este cetatea „desăvârşită". Autorul Apocalipsei scrie în capitolul **21:** „Şi am văzut cetatea sfântă, noul Ierusalim, pogorându-se din cer de la Dumnezeu, gătită ca o mireasă împodobită pentru mirele ei **[..].** Având slava lui Dumnezeu. L^umina ei era asemenea cu *(cea* a pietrei de mare preţ, ca piatra de iaspis, limpede cum e cristalul. Şi avea zid mare şi înalt **[..].** Şi zidăria zidului este de iaspis [..]. Temeliile zidului cetăţii sunt împodobite cu tot felul de pietre preţioase. Credincioşii primesc asigurarea că, în acest nou Ierusalim, „moarte nu va mai fi; nici plângere, nici strigăt, nici durere nu vor mai fi". Focalizarea pe aspectele dramatice ale cărţii este atât de mare, încât se uită adesea adevărata sa semnificaţie. Nu e vorba de a nega torentul de imagini terifiante pe care le conţine Apocalipsa, ci de a vedea că esenţa acestei profeţii este un mesaj de speranţă destinat victimelor persecuţiilor lui

Domiţian de la sfârşitul secolului I. Speranţa pe care o evocă şi o promite Apocâ- lipsa este cea a unei lumi împăcate şi fericite. Cartea se termină deci cu imaginea unei fericiri absolute într-un oraş care are în centru figura cristică a Mielului. încă din primele timpuri ale creştinismului, speranţa într-o astfel de fericire a fost foarte mare. Faptul că fericirea a fost reprezentată sub forma unei grădini sau a unei cetăţi cereşti este un aspect secundar în raport cu esenţa, care a fost şi rămâne speranţa fundamentală. Acesta este sensul în care trebuie interpretată Epistola către Evrei (Evrei **9,** 11) în care Cristos este n^tult „Arhiereu al bunătăţilor celor viitoare". Isus este cel prin care vom accede la fericirea din lumea de dincolo. El este cel care ne deschide porţile.

Isus deschide porţile fericirii absolute fiindcă îl înfrânge pe acest duşman ereditar al omului care este moartea...

Da. Cristos ne duce spre fericire pentru că este învingătorul răului şi al morţii. Este necesar să subliniem aici o noutate a creştinismului faţă de iudaism. Deşi se trage din • j • •• ir* iudaism, creştinismul a afirmat „învierea cărnii , care în vechiul iudaism abia era schiţată, în care credinţa în viaţa veşnică a apărut târziu. Istoricii o datează, în genere, la începutul secolului al Il-lea î.e.n.

Scena 2
Paradisul reformat

De la grădina originară, imaginea paradisului evoluează în timp: iată-l acum sub forma unui cer locuit de îngeri, apoi *ca* o curte cerească... Dar şi aceasta va fi reformată.

Curtea cerească

Imaginea care ne vine spontan în minte pentru a evoca paradisul, acest loc al fericirii veşnice, este mai degrabă un cer locuit de îngeri decât un Ierusalim etern...

În decursul timpului, artiştii au îmbogăţit universul edenic, brodând mai Întâi pe marginea celor două teme, aceea a Ierusalimului ceresc şi a grădinii Edenului, insistând mai apoi, din ce în ce mai mult, asupra figurii Fecioarei Maria, regina cerurilor. Evlavia pentru Fecioara Maria a stimulat considerabil îmbogăţirea iconografiei paradisului, plecând în special de la Adormirea Maicii Domnului, reprezentând îngerii care poartă trupul Fecioarei în paradis. Reprezentarea fericirii eterne a fost astfel asociată cu cea a Mariei, fecioară şi

mamă deopotrivă, fiind astfel îndulcită şi înfrumuseţată după imaginea femeii perfecte. Fireşte, numeroase imagini ale paradisului s-au limitat la scena Judecăţii de Apoi, respectând o organizare codificată: de

o parte, aleii care urcau liniştiţi către paradis; de cealaltă parte, diavolii care se lăsau în voia unei farandole infernale şi pitoreşti în jurul damnaţilor. Trebuie însă să depăşim această metaforă restrictivă, căci grădina Edenului apare ca un loc al liniştii şi al frumuseţii; iar în Ierusalimul ceresc nu se regăseşte nici o reprezentare a nefericirii şi a damnării. În plus, evlavia faţă de Fecioara Maria a schimbat atmosfera paradiziacă. În sfârşit, monarhia pe cale de a se n^te, cu riturile şi curtea sa, a sugerat alte reprezentări: cele ale curţii cereşti. Maria, înveşmântată în haine somptuoase, apare din ce în **ce** mai des în mijlocul curţii cereşti, alcătuite din îngeri şi sfinţi.

Fecioara (devine atunci regina cerului, împărăteasa fericirii veşnice.

Da. Acest lucru se remarcă mai ales în pictura din secolul al ^V-lea: tot ce fac mai frumos croitorii Occidentului este pus pe umerii locuitorilor curţii cereşti şi în special pe cei ai Mariei. Acestei explozii de culori şi de mătăsuri i se adaugă un element nou, legat de evoluţia civilizaţiei noastre: prezenţa îngerilor cântăreţi şi muzicanţi.

Muzica îngerilor

După liniştea din grădina ^Edenuluiurmează ¡astfel muzica îngerilor...

Asistăm, într-adevăr, la o adevărată invazie a muzicii în reprezentările paradisului. Aşa se face

că în epoca Renaşterii paradisul era de neconceput fără muzică. Secolul al Valea şi prima jumătate a secolului al ^VI-lea marchează vârsta de aur a reprezentărilor paradisului prin îngerii muzicanţi. da ca exemplu un tablou flamand, de la sfârşitul secolului al ^V-lea sau începutul celui de-al ^Vi-lea — care se găseşte la Muzeul de Arte Frumoase din Bilbao —, care o reprezintă pe Mâria **ca** regină a cerurilor, ţinându-şi fiul pe genunchi şi înconjurată de o orchestră de îngeri. Ans^- blul este pictat într-un registru cromatic cu totul neobişnuit, în nuanţe pastelate şi **cu** mult mov. Tot aşa, în Cateulala din Sens, în partea dreaptă a transeptului se găseşte un vitraliu din prima jumătate a secolului al ^XVI-lea, în care pot fi număraţi vreo şaizeci de îngeri muzicanţi: o adevărată orchestră simfonică. Poate fi menţionată şi biserica din Saronno, în Lombârdia, pe cupola căreia un elev al lui Leonardo da Vinci, Grandezio Ferrari, a pictat vreo două sute pat^^ci de cântăreţi şi muzicanţi. Paradisul şi muzica deveniseră de nedespărţit.

De aici o nouă concepţie: fericirea în paradis înseamnă săfii cu Isus Cnstos, lângă Maria, în curtea sa, şi să asculţi o muzică încântătoare.

La mijlocul secolului al ^XVI-lea se ajunsese la o situa- ţie-limită. Transpunând în paradis tot ce este mai frumos pe pământ, nu apărea, oare, riscul ca acesta să devină prea „terestru“? Or, fericirea promisă în lumea de dincolo nu trebuie să fie atât obiectul unei reprezentări, cât al unei credinţe: catehismul Conciliului de la Trento afirmă acest lucru, iar protestantismul, la rândul său, pune în

opoziţie sobrietatea credinţei cu exuberanţa reprezentărilor aproape teatrale ale pâraaradisului. În acest context, bârocă a schimbat privirea *asupra* paradisului într-o privire *spre* paradis, speculând toate resursele perspectivei, ale racursiului şi ale trompe-/bez/-ului.

Mereu mai sus, mereu mai frumos

Putem spune că reprezentarea paradisului era prea frumoasă ca să dureze şi că nu putea (decât să (decadă.?

în orice *(caz,* odată cu naşterea artei baroce, începe o nouă perioadă în istoria reprezentărilor paradisului, mai precis, cu fresca lui Correggio, pictată în 1535, pe bolta Catedralei din Parma, care înfăţişează Adormirea Maicii Domnului. Această ridicare a Mariei la ceruri devine o temă privilegiată a iconografiei catolice, care va reprezenta de-acum încolo mai mult ascensiunea spre înaltul cerurilor decât paradisul: îngerii şi sfinţii sunt atraşi spre un cerc al luminii şi al fericirii. [i]nmulţirea cupolelor şi a bolţilor, stăpânirea tehnicii perspectivei, *trompe-l'oeil-ul* şi racursiul permit acum figurări ameţitoare ale zborului. Aproape toate imaginile baroce ale paradisului, din a doua j^arătate a secolului al XVI-lea până la sfârşitul celui de-al ^XVIII-lea, se caracterizează prin acest zbor către lumină. **în** contrapartidă, s-a ajuns la o reprezentare mai puţin concretă şi mai diafană a paradisului: s-a renunţat la imaginile poate prea pământeşti ale perioadei

medievale şi ale începutului Renaşterii, pentru a se sugera o lume de dincolo mal mult râvnită decât descrisă. Tornşi, arta barocă, mai ales în Mexicul secolelor al ^XVII-lea şi al XVlII-lea şi în ţările germanice în momentul de apogeu al rococoului, a încercat să transforme însăşi clădirea bisericii într-un loc edenic: aşa se explică, în interiorul acesteia, abundenţa de aur, de materiale rare, de culori şi de ... tămâie. Biserica devine un fel de teatru 5
ce oferă privirii lumina Ierusalimului ceresc.

Este paradisul perioadei baroce altceva decât un „spectacol fastuos cu multi îngeri în mişcare?

Fără îndoială. Dar traduce mai ales o imensă aspiraţie la fericirea ce rămâne misterioasă, chiar abstractă.

Paradisul este În noi

Dar tlfa-zisa perioadă,, baroca“, care a fast cea Reformei catolice, a privilegiat mistica şi interiorizarea. De aici şi întrebarea: paradisul nu este mai degrabă în sufletul omului decât în cerul îndepărtat?

Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să facem un ocol prin protestantism. Reforma a fost ostilă imaginilor. Fără să fie iconoclast, Luther nu avea încredere în reprezentările paradisului — rămânând totuşi deschis faţă de muzică. Luteranismul a favorizat deci o interiorizare a paradisului şi a refacut legătura cu o veche tradiţie mistică, ale cărei ecouri le găsim şi în perioada contemporană, în scrierile Terezei din Lisieux: Luther

şi Sfânta Tereza din Lisieux au vorbit ace^i limbă, **a** interiorizării. Pentru ei, paradisul este, mai întâi de toate, în interiorul fiecăruia, chiar dacă putem trăi toată viaţa căutându-l fară să-l găsim. Interiorizat, el este, inevitabil, indicibil şi nereprezentabil. Dar convingerea că există o fericire posibilă, ascunsă în fiecare suflet omenesc, este o constantă a creştinism ului, pe care o împarte cu alte religii.

Intră acest lucru în contradicţie cu ideea unei lumi de dincolo, a unui „loc" în care am fi fericiţi?

Un istoric nu este futurolog, dăr mi se pare **că,** atâta timp cât va exista speranţa într-un paradis, va exista şi posibilitatea – şi chiar probabilitatea – unei experienţe mistice, care să descopere în sine prezenţa şi promisiunea acestui paradis. Ultima mistică ce ne mai rămâne nouă, modernilor, este exact această speranţă într-un paradis interior şi într-o fericire ce trebuie descoperită în sine. Nu este deci ^ul să vedem o opoziţie între chemarea spre lumina paradisului, atât de elocvent exprimată de arta barocă, şi umila căutare a unei prezenţe divine în interiorul fiecăruia dintre noi. Zborurile şi aurul din iconografia barocă sunt acum Istorie. Dar căutarea lui Dumnezeu în liniştea sufletului transcende secolele şi civilizaţiile. Fără îndoială, nu e lipsită de importanţă pentru ceea ce numim astăzi „întoarcerea spiritului religios".

Cerul nu mai este ce era

A modificatştiinţa reprezentările noastre asupra unei

lumi de dincolo a fericirii?

Înainte de revoluţia ştiinţifică, paradisul era „localizat", aşa cum se întâmplă încă în Islam. **Î**şi avea locul în cadrul cosmografiei moştenite de la Aristotel şi Ptolemeu, care concepeau universul ca fiind închis, limitat şi împărţit într-o lume aflată deasupra Lunii, o lume pură, şi o lume aflată dedesubtul Lunii, supusă timpului, schimbării, naşterii şi morţii. Mai întâi Copernic şi apoi mai ales Galilei, Kepler şi Newton au răsturnat cu totul această reprezentare a lumii. Universul devine nedefinit, dacă nu infinit, şi de-acum înainte devine imposibil să localizezi „empireul", adică sfera considerată „locuinţa lui Dumnezeu, a îngerilor şi a celor aleşi" — după formula consacrată. Or, în reprezentările cosmografice până în secolul al ^XVII-lea, empireul învăluia întregul univers. Astfel, o planisferă portugheză de la sfârşitul secolului al XVIal-lea, dedicată regelui francez Carol al K-lea, reprezintă pământul cu o vădită grijă pentru exactitate, ţinând cont de descoperirile recente. Dar, dincolo de pământ, tot cosmografia moştenită de la Aristotel are întâietate, fapt dovedit de următoarea inscripţie pe partea superioară a planisferei, marcată cu litere de aur pe fond roşu: „Empireu, sălaşul lui Dumnezeu, al îngerilor şi al celor aleşi" — aceasta era atunci reprezentarea colectivă dominantă. Dar revoluţia ştiinţifică pulverizează această localizare a paradisului. Dumnezeu va rămâne tacă salar precizat.

După revoluţia ştiinţifică, nu cumva revoluţia mentalităţilor a bulversat şi ea reprezentarea paradisului?

A doua revoluţie este, într-adevăr, cea a sentimentelor, care începe, în Franţa cel puţin, odată cu publicarea *Noii Eloize* a lui Rousseau. în această carte, un pastor protestant îi cere lui Julie, aflată în ceasul morţii, să se desprindă de bunurile din această l^âie, de figura fiinţelor iubite, deoarece în lumea de dincolo nu mai există nici soţ, nici soţie. Julie ripostează, spunând că, din contră, ea speră să-l poată iubi în lumea de dincolo pe cel pe care n-a avut dreptul să-l iubească pe pământ. *Noua Eloiză* a lui Rousseau corespunde sc^rnbăm de mentalitate ce atingea nu numai Franta, ci întreaga Europă: fericirea veşnică începe să fie din ce în ce mai des identificată cu ideea de a-i regăsi pe cei pe care i-am iubit şi care ne-au iubit. Paradisul devine astfel — şi rămâne şi acum – locul regăsirii fiinţelor dragi. Totuşi, această temă a regăsirii nu este nouă în creştinism şi nu a ăsteptat revoluţia sentimentelor şi epoca modernă pentru a fi pusă în evidenţă. Un iezuit din secolul al ^XIX-lea, ER. Blot, reluând o lucrare dominicană anterioară, a Încercat să inventarieze toate vechile texte creştine în care este dezvoltată tema regăsirii celor dragi în paradis. Titlul cărţii sale este semnificativ: *în cer, ne recunoaştem,* 1863. De fapt, aspiraţia la reîntâlnirea cu cei dragi în lumea de dincolo a traversat întreaga istorie a creştinătăţii.

Scena 3
Paradisul regăsit

în perioada modernă, paradisul devine ideea unei alte lumi mai abstracte, în care i-^ regăsi pe cei pe care i-am iubit – împăcându-i pe cei care cred cu cei care nu cred.

Clubul celor aleşi

Am putea crede că această credinţă în reîntâlnirea cu cei pe care i-am iubit nu este proprie creştinismului şi că afost „inventată“, sau celpuţin valorizată, dosar do societatea noastră contemporană...

Nici vorbă. Ceea ce credem că este nou în creştinism, adică ideea că cei pe care i-^ iubit ne văd şi că îi vom revedea, datează, de fapt, din primele secole ale Bisericii, mai exact de la Sfântul Ciprian, care-şi exprima dorinţa şi convingerea că va regăsi fiinţele iubite în lumea de dincolo: „De ce să nu ne grăbim şi să nu alergăm pentru a ne vedea patria şi pentru a ne saluta strămoşii? Acolo ne aşteaptă în număr mare cei care ne-au fost dragi. Suntem doriţi de o mulţime de rude, de fraţi şi de copii. Instalaţi în siguranţă, ei au grijă acum de mântuirea no**as**tră. Să mergem să-i vedem şi să-i

îmbrăţişăm, ce bucurie pentru ei şi pentru noi.” Să-l citǎm şi pe Tertulian: „Dumnezeu nu-i

va mai despărţi pe cei pe care i-a unit, dacă nu permite despărţirea lor nici în această viaţă inferioară". Sfântul Ambrozie scrie la moartea fratelui său: „Fratele meu, ce altă consolare îmi rămâne dacă nu speranţa că te voi întâlni curând? Fie ca despărţirea noastră, prin plecarea ta, să nu fie lungă, iar prin rugăciunile tale fă-l să vină cât mai degrabă lângă tine pe cel care te regretă amarnic." Credinţa în reîntâlnire se regăseşte şi în această rugăciune a aceluiaşi Sfânt Ambrozie: „Doamne, nu mă despărţi, după moarte, de cei care mi-au fost dragi". Şi **ar** putea continua cu citate de acest fel, nu-l voi reţine însă decât pe cel al Sfântului Bernard de Clairvaux care se adres^ează fratelui său defunct: „Imbrăcându-te în Dumnezeu, nu te-ai lepădat de grija pentru noi, căci El însuşi are grijă de noi. Tu ai respins orice slăbiciune, dar nu mila şi compasiunea. în sfârşit, pentru că milostenia nu moare niciodată, nu mă vei uita niciodată." Ca un ultim exemplu, mă mai opresc la Tereza din Avila care, trăind experienţa paradisului printr-un **exextaz,** spune: „Primele persoane pe care le-am văzut au fost tatăl şi mama mea". Fericirea înseamnă deci să-i regăseşti pe cei dragi în lumea de dincolo – şi aceasta pentru eternitate.

Chlarşi în societatea noastră, pe care o considerăm decref- tinată, ar putea, oare, această speranţă la întâlnirea din lumea cealaltă să-i focă

pe oameni să-fi amintească de cei dispăruţi de Sărbătoarea Tuturor Sfinţilor?

Fără îndoială că o astfel de speranţă nu moare. Pentru necredincioşii care merg totuşi să pună flori pe mormintele celor dispăruţi, e vorba, cu siguranţă, de irealitatea viitorului, însă e clar că ei îşi doresc reîntâlnirea – fără să creadă în ea. În acest scop şi pentru a vedea împlinindu- se această speranţă, ei L-ar reinventa pe Dumnezeu, dacă le-ar sta în putere. Pentru creştini, în schimb, această regăsire trimite la dogma „comuniunii sfinţilor". Retablul *Mielul mistic* al fraţilor Van Eyck de la Gand, terminat în 1432, reprezintă exact comuniunea sfinţilor: după Judecata de Apoi, cei aleşi, veniţi din cele patru puncte cardinale, se adună, scăldaţi într-o lumină divină, pe o întinsă ^câmpie edenică, mărginită de clădirile şi zidurile Noului Ierusalim. Aici sunt împletite cele două teme majore ale paradisului: cea a grădinii Edenului, devenită veşnică, şi cea a cetăţii cereşti. Această adunare a celor aleşi marchează sfârşitul timpului şi lasă să se întrevadă deja ce va fi în Lumea de Apoi, după ce toate lucrurile au fost împlinite, iar timpul consumat. Această comuniune a sfinţilor este un fel de „club" al preafericiţilor – cei care au găsit fericirea veşnică în cer.

0 eternitate de iubire

Ca atare, fericirea ar fi o eternitate de iubire...

O eternitate de iubire şi mal ales, o repet, dorinţa de a-i regăsi pe cei pe care i-am iubit pe pământ. În această iubire pe cât de infinită, pe atât de eternă, îi vom iubi deopotrivă pe Dumnezeu, pe apropiaţii noştri şi întreaga omenire. Odată ce vom fi aproape de cei dragi regăsiţi, îi vom iubi pe top ceilalţi, cunoscuu sau necunoscuţi. În paradisul creştin al lumii de dincolo, nu va mai fi decât iubire — a lui Dumnezeu pentru o^eni, a o^enilor pentru Dumnezeu şi a oamenilor pentru o^eni. Prezentareaea paradisului ca prilej de regăsire apare, printre altele, ca un mesaj de speranţă. mai spune că, dacă nu crezi în cer, meditaţia în faţa urnei sau a mormântului este un mod de a vorbi din nou cu cei dragi şi de a-i regăsi măcar prin gânduri şi amintiri. Dacă eşti credincios, trăieşti cu speranţa că această regăsire, în linişte şi amintire, va deveni realitate în lumea de dincolo. Într-un fel, această speranţă de a-i regăsi pe cei dragi — irealitate a viitorului pentru unii, realitate a viitorului pentru ceilalţi — îi apropie pe credincioşi şi necredincioşi. Căci cei care cred în ceruri şi cei care nu cred se adună lângă morminte pentru a-i smulge pe morti din tăcerea lor şi pentru a se smulge pe ei dintr-un prezent în care cei iubiţi nu mai sunt. Este vorba, probabil, de o religie „populară“. Dar creştinismul nu este o

religie elitistă: propune tuturor această speranţă a regăsirii, în mod special celor dezmoşteniţi care au cunoscut cel mai puţin fericirea pe pământ.

Această fericire absolută nu este, oare, cea a unui paradis pierdut, care s-ar găsi întotdeauna în urma noastră'?

Paradisul nu este, după părerea mea, un paradis pierdut. Fericirea nu trebuie conjugată nici la trecut, nici ca **un** viitor ireal. Menirea noastră este de a atinge o stare eternă de pace şi fericire, şi această stare, pentru credincioşi, nu poate fi trăită decât alături de Dumnezeu, în paradisul Lui. În ciuda suferinţelor şi a trudei de pe pământ, Dumnezeu cheamă omenirea la pace şi fericire. Nu cred că există un „păcat originar care ne-ar fi despărţit definitiv de fericire. În plus, concepţia tradiţională de „păcăt originar" a fost însoţită de atâtea ameninţări şi de teroare, încât efectul a

fost descurajarea, chiar disperarea. în a doua jumătate a secolului al XVITII-lea, Sfântul Alfonso din Liguria Înfiinţează, la Napoli, Ordinul lui Cristos Mântuitorul pentru a contribui la creştinarea şi evanghelizarea regiunilor Înapoiate din Italia de Sud. Constatând că predicile fondate pe teroarea Judecăţii de Apoi şi a infernului au **un** efect negativ, el pledează pentru o pastorală mai clementă. Spiritul moderat pe care îl propune pătrunde treptat în practica şi pastorala catolică,

mai ales în secolele şi Preluând ideea teologului elvenan Ray-Mermet, redemptorist şi autor al lucrării *A crede* (voI. I, 1981), propun să vedem în textul Genezei o profeţie scrisă la trecut: „Nu, omenirea nu s-a născut Într-un paradis pământesc. Acel cer de fericire şi de divină prietenie descris în Geneză 3 este modelul creaţiei; nu a fost, ci trebuie să vină. Nu l-am lăsat în urmă, ci este în faţa noastră. Este planul lui Dumnezeu pentru sfârşitul timpului. Este plasat la începutul Bibliei fiindcă începem întotdeauna prin a stabili modelul."

Prin urmare, Adeim nu ar reprezenta omul minunat care am fost, ci acela care vom fi...

Mai trebuie scrisă o bună parte din istoria omenirii. *La* început, a trebuit să ieşim din animalitate. Omul va fi divini**za**t la capătul acestui drum. Promisiunea fericirii nu se bazează pe o nostalgie a trecutului, ci indică un drum de parcurs, la mijlocul căruia se află venirea lui Isus şi învierea sa. Moartea şi învierea lui Cristos ne fac să înţelegem că suntem şi noi chemaţi la această viitoare divinizare. Fără îndoială, trăim zilnic experienţa „păcatului", prin înclinaţiile noastre rele, pri**n** greaelile şi neputinţa de a îndeplini ceea ce e bun. Dar nu toate faptele noastre sunt în mod necesar rele, ca şi cum am fi supuşi fatalităţii răului încă de la „păcatul originar". Filosoful Paul Ricoeur a denunţat de

curând, în pedagogia creştină tradiţională, o limitare şi o focalizare excesivă asupra răului, aşa încât am ajuns să nu vedem binele din jurul nostru şi nici pe cel tacut de noi. Această focalizare filosofică şi mediatică asupra răului, omniprezentă astăzi, înseamnă a lipsi omenirea de o parte din istoria şi patrimoniul ei. Nu trebuie să ne fie frică să vedem într-o astfel de focalizare asupra răului o formă de antiumanism.

Toţi În paradis?

Această fericire pe care o promite paradisul nu este totuşi o fericire pentru toţi: vorfi, cum spune Evanghelia, mulţi chemaţi, dar foarte puţini aleşi...

Specialiştii în ebraică şi aramaică sunt de acord că formula „mulţi chemaţi, puţini aleşi" nu are sensul dramatic care i s-a conferit cândva. Ea aparţine literaturii proverbelor: sunt, într-adevăr, numeroase proverbe în Evanghelii, care îşi au originea în tradiţii orale. Afirmaţia „mulţi che-

J O > 5 „ >

maţi, puţini aleşi nu este deci o teză teologică. În plus, cum ebraica şi aramaica nu cunosc comparativul, traducerea este obligată să recurgă la perifraze, iar sensul cel mai apropiat ar fi acesta: „Dacă aţi fost cu toţii chemaţi nu însemnă că veţi fi neapărat aleşi". Există o

diferenţă sensibilă între acest sens şi cel ce afirmă că doar câţiva vor avea privilegiul de a-L vedea pe Dumnezeu şi deci de a trăi o fericire veşnică. Totuşi, iau în serios profeţia Judecăţii de Apoi care nu este nici parabolă, nici proverb, ci conţine o semnificaţie teologică precisă: Dumnezeu ne va judeca în funcţie de comportamentul faţă de aproapele nostru.

O judecată după înviere?

Aceasta din urmă a fost subiect de dezbateri în lumea iudaică: saducheii o negau, în timp ce fariseii o afirmau. Cât despre creştinism, acesta a revendicat în mod categoric învierea tuturor, fericirea luând apoi forma unei victorii asupra morţii şi a răului. Isus însuşi şi primele comunităţi creştine erau convinşi de sfârşitul iminent al lumii: „nu va trece neamul acesta" înainte de a veni împărăţia lui Dumnezeu. Astfel, domneau deopotrivă o spaimă şi o speranţă a unui sfârşit al timpului sau, mai precis, convingerea că timpul nu aşteaptă: „S-a împlinit vremea şi s-a apropiat împărăţia lui Dumnezeu. Pocăiţi-vă şi credeţi în Evanghelie"; „că nu ştiţi nici ziua, nici ceasul" – dar această zi este aproape. Accentul era pus nu atât pe goana după fericire, cât pe apropierea timpului Judecăţii, care urma să-i împartă definitiv pe oameni în două categorii.

Li se rrefuzăparadisul celor rmai multi oameni prin acemtă Judecată, aşa cum susţine Sfântul August în?

într-adevăr, a existat o tensiune între o speranţă nemăsurată şi una măruntă. Prima pleacă de la cuvintele lui Isus rostite la Cina cea de taină: „Acesta este sângele meu care pentru mulţi se varsă"; şi, urmându-l, Sfântul Pavel afirmă că Dumnezeu vrea ca „toată lumea să fie mântuită". în schimb, Sfântul Augustin a folosit expresia „mulţimea celor damnaţi" pentru a-i desemna pe cei care nu vor fi mântuiţi: îi includea aici atât pe păgânii Antichităţii, cât şi pe copiii care au murit nebotezaţi şi pe creştinii care nu vor fi primit suficientă graţie divină pentru a fi mântuiţi. Acum câţiva ani, în cadrul unei reuniuni a preoţilor în regiunea Côtes-d'Armor, la care am fost invitat să particip în calitate de istoric, un preot mi-a mărturisit că mama sa, o mamă bună, nu a îndrăznit să-l sărute pe fratele său nou-născut înainte de botez. Această povestioară se referă la anii 1960. Este vorba de convingerea, foarte răspândită la acea vreme, că nou-născutul se afla în mâna diavolului. De aceea botezul copiilor presupunea în mod trauiţional şi o exorcizare. Tot aşa, practica acelor „sanctuare de odihnă", numeroase în estul Franţei, din Alsacia până în Alpi, derivă din aceeaşi doctrină

a „mulţimii celor damnaţi”: dacă li se năştea copilul mort, părinţii îl duceau într-un „sanctuar de repaus”, adesea închinat Fecioarei Maria, şi **il** aşezau pe altar. Cei adunaţi se rugau, aprindeau lumânări; iar atunci când li se părea că acest copil se însuleţeste puţin, că prinde ceva culoare, că respiră un pic şi chiar că are o picătură de lapte pe buze, se trăgeau clopotele şi se grăbeau să-l boteze: era mântuit! Căci, după învăţătura Sfântului Augustin, un copil mort nebotezat era condamnat să trăiască pentru veşnicie departe de Dumnezeu. Aceste două practici sunt o dovadă a faptului că simplii credincioşi adoptaseră doctrina „mui^tuli celor d^amnap” a Sfântului A^^tin. Odinioară, cei mal mulri teologi au preuicat învăincara n^^^uiui redus al celor aleşi – lucru greu de înţeles astăzi. Astfel, deşi **era** împotriva filosofilor, marele apologet catolic, abatele Bergier, contemporanul lui Voltaire, nu se temea să afirme că aceşti filosofi nu puteau fi combătuţi pertinent, susţinând în continuare doctrina „masacrantă“ a Sfântului Augustin. A început atunci să elaboreze un *Tratat al mântuirii,* ce se voia o revizuire a tezei augustiniene. Dar, în urma criticilor ce i s-au adus, a distrus manuscrisul.

Promisiunea unei fericiri eterne presupune totuşi ideea de a o filtra în prealabil printr-o judecată.

Cred, într-adevăr, că va trebui să dăm socoteală

de ceea *ce* făcut şi **să** ne asanăm anumite responsabilităţi. A scrie, de exemplu, înseamnă a acţiona şi, prin urmare, a fi susceptibil de judecată. Dar, pentru un creştin, o problemă importantă este de a şti dacă există un loc sau mai degrabă o situaţie în care oamenii vor fi supuşi suferinţelor veşnice.

Infernul pentru ceilalţi

Dacă admitem că paradisul este o stare de fericire completaşi definitivă, nu cumva infernul este, prin opoziţie, locul unei nefericiri veşnice?

Pentru mine, infernul este moartea veşnică şi e vorba, evident, de o pedeapsă. Dar eu pledez pentru un infern minimul. Dacă există persoane cărora, din cauza purtării lor trecute, li se va refuza fericirea veşnică, bănuiesc că la Judecată vor fi martorii fericirii celor aleşi, fericire la care ei nu au dreptul. Apoi, vor fi reduse la neant. Să admiţi **C** există, pentru aceste persoane, un loc al suferinţelor ar însemna că D^arnezeu nu **ar** tri^arfa, până la urmă, asupra răului. Suferinţa celor damnaţi ar fi tocmai aceea de a nu atinge fericirea de a trăi cu Dumnezeu. Această suferinţă îi va conduce la moarte, nu **şi** la o tortură veşnică. Când Isus vorbeşte de un foc „ce nu se stinge”, recurge la o metaforă pentru a lăsa de înţeles că va exista într-adevăr o pedeapsă eternă după încheierea socotelilor lumeşti.

Frica de infern nu s-a atenuat odată cu speranţa paradisului?

Cu siguranţă. în plus, secolul XX a cunoscut infernul pe pământ. Odată cu Shoah-ul, bomba atomică, masacrul armenilor, genocidul comandat de Pol Pot, s-a întâmplat ce era mai rău. Atunci omenii au înţeles că nu vor vedea paradisul pământesc şi că infernul poate exista şi aici. Aşa se face că predicile tradiţionale din timpul postului care descriau infernul cu o precizie terifiantă sunt acum dep^ite.

Cei care nu ştiu să se bucure de viaţă

Filosofia contemporană, mai ales după Nietzsche, a arătat cum creştinismul se hrăneşte dintr-un fel de ură pentru viaţă, un dispreţ pentru lume: să-ţi imaginezi o fericire în altă lume nu înseamnă cumva să dispreţuieşti, indirect, viaţa de aici?

Mult timp, într-adevăr, nu a existat nici o apologie creştină a fericirii pe pământ. Astfel – ca să dau un singur exemplu – Hebert, preot la Versailles, la începutul secolului al ^XVIII-lea, le spunea părinţilor într-o predică: „Dacă aveţi fiice, păstraţi-le puritatea trupurilor şi nu vă arătaţi veseli în faţa lor. [...] De ce credeţi, fraţii mei, că Domnul cere taţilor să nu pară veseli în faţa fiicelor lor? Pentru a-i învăţa în ce măsură trebuie să inspire un aer grav, modest şi serios,

care este cea mai importantă podoabă şi pe care trebuie să o aprecieze mai mult decât frumuseţea lor, bogăţia, naşterea şi celelalte binefaceri ale sorţii." Râsul a fost uneori considerat chiar un păcat, după convingerea, afirmată de Sfântul loan Crisostomul şi de Bossuet, că „Isus nu a râs niciodată". Sfântul Bernardin din Siena, reluând **o** formulă a Sfântului Ieronim, spunea: „A râde şi a te buciara în viaţa aceasta nu e lucru de om cugetat, ci de frenetic".

Nu e tocmai un îndemn la veselie, cu atât mai puţin la fericire...

Dacă ne concentrăm atenţia asupra unor astfel de idei, putem înţelege critică lui Nietzsche, potrivit căreia creştinismul este ură faţă de viaţă şi opune credinţa fericirii. Este adevărat că literatura monastică a formulat teoria dispreţului faţă de lume, n^nită *contemptus mundi:* viaţa este păcătoasă, fiind marcată de păcatul originar. Important este, prin urmare, să te pregăteşti pentru viaţa cea adevărată, cea de dincolo, prin mortificări, asceză şi dispreţ pentru lucrurile pământeşti. Este adevărat şi că doctrina *contemptus mundi,* inventată de şi pentru călugări, a fost apoi propusă unei civilizaţii întregi. Cele mai multe texte despre *contemptus mundi* nu se găsesc în

Evul Mediu, ci în secolul al ^XVII-lea, care a insistat asupra idealului retragerii departe de lume. Solitarii jansenişti de la Port-Royal au aplicat această doctrină la viaţa cotidiană. Ceea ce era idealul câtorva călugări şi asceţi a fost uneori prezentat ca model pentru toată l^nea. Chiar şi predicile destinate marelui public au avut destul de des ca temă acest ideal al dispreţului faţă de lume.

Creştinismulpropovăduieşte totuşi compasiunea şi (deschiderea către ceilalţi, ceea ce pare contradictoriu.

Absolut. Pe lângă doctrina *contemptus mundi,* creştinismul a exaltat în permanenţă binefacerile milei, adică ale devotamentului faţă de aproape, mai ales faţă de bolnavi, de suferinzi şi de cei mai săraci. Idealul creştin a fost întotdeauna de a alina suferinţa celorlalţi pentru a le aduce un pic de fericire pe pământ. Exemplul Sfântului Martin şi cel al Sfântului Francisc din Assisi nu fac decât să confirme că a existat întotdeauna o grijă creştină pentru a alina suferinţele şi pentru a învinge disperarea, boala şi sărăcia. De-a lungul timpului şi în ciuda discursului despre dispreţul faţă de lume, milostenia creştinească nu a încetat să aibă grijă de cei năpăstuiţi, făcând o datorie pentru credincioşi **din** a alina rănile şi durerile. Isus, la timpul său, a fost cunoscut **ca** un „vindecător“ care alina mereu durerile şi bolile şi care învia morţii.

Creştinii sunt totuşi consideraţi nişte oameni care nu ştiu să se bucure de viaţă…

începând cu sfârşitul secolului al ^K-Iea, creştinismul şi-a dat, într-adevăr, seama *că* discursul său moral tradiţional era prea auster şi *că* neglijase o dimensiune a fiinţei umane, nevoia de plăcere şi fericire. Această constatare a condus la o relectură a textelor evanghelice şi s-a redescoperit că Isus nu a trăit niciodată ca un ascet, că umplea vasele din Cana cu vin şi că nu refuza invitaţiile la masă, lucru <^e i-a adus, de altfel, reproş^ale fariseilor. Acest „gust pentru viaţă" fusese treptat şters din discursul creştin tradiţional. Dar acum este pus în valoare, **ca** reacţie la criticile

de tip nietzscheean. Este *ca* şi cum creştinismul redescoperea dimensiunea trupească şi, de aici, fericirea pământească, &ă a neglija totuşi faptul că omul e destinat veşniciei. Cri- ticile adresate creştinismului au tendinţa de a-l „încremeni" în timp, fără a ţine cont că el a fost continuu marcat de dinamism şi reforme.

3

există un fel (de carpe diem *creştin, un fel de iubire de viată proprie credinciosului?*

Să te bucuri cinstit de viaţă, cu grija transcendentală a **u**nei fericiri în lumea de dincolo, acesta ar fi *carpe* di**e**m-ul creştin.

Oile la dreapta, caprele la stânga

Cum a putut creştinismul să dezvolte două *atittudini atât de diferite precum cea a retragerii din lumeţi cea a grijii pentru ceilalţi?*

Creştinismul a susţinut cu aceeani intensitate aceste două conduite, care nu sunt incompatibile, chiar dacă ascultă de „logici" diferite: atitudinea retragerii, în <^e aproapele însuşi poate dispărea, şi comportamentul caritabil. Sfântul Martin a dobândit o imensă popularitate tocmai datorită gestului prin care şi-a tăiat în două haina pentru a-i da jumătate unui sărac. Tot aşa, Sfântul Francisc din Assisi a fost supranumit în timpul vieţii *alter Christus* (alt Cristos) — nici un alt sfânt nu a avut până atunci parte de un astfel de elogiu — tocmai datorită sărutului pe care i l-a dat unui lepros. Să reduci istoria cretinismului occidental la ideologia *contemptus mundi* Înseamnă să uiţi jumătate sau trei sferturi din faptele creştine: trebuie – din punct de vedere istoric – să îmbini idealul dispreţului – şi nu al urii – faţă de lume şi exigenţa devotamentului faţă de ceilalţi. Profeţia Judecăţii de Apoi, în Evanghelia după Matei (Matei **25),** arată că Dumnezeu nu le va cere credincioşilor cunoştinţe de catehism, ci acte de iubire pentru aproapele lor şi ajutor pentru ceilalţi.

Ce spune ea mai exact?

Următoarele: „Când va veni Fiul omului întru slava Sa, şi toţi sfinţii îngeri cu El, atunci va şedea

pe tronul slavei Sule **[...]** şi-i va despărţi pe unii de alţii **[...].** Şi va pune oile de-a dreapta Sa, iar caprele de-a stânga. Atunci va zice împăratul celor de-a dreapta Lui: Veniţi, binecuvântaţii Tatălui meu, moşteniţi împărăţia cea pregătită vouă **[...].** Căci flămând am fost şi mi-aţi dat să mănânc; însetat am fost şi mi-aţi dat să beau; străin am fost şi m-aţi primit **[...].** Adevărat zic vouă, întrucât aţi făcut unuia dintr-aceşti fraţi ai mei, prea mici, mie mi-aţi făcut. Atunci va zice şi celor de-a stânga: Duceţi-vă de la mine, blestemaţilor, în focul cel veşnic, care este gătit diavolului şi îngerilor lui. Căci flămând am fost şi nu mi-aţi dat să mănânc ..." Doar acesta va fi criteriul Judecăţii: cel al ajutorului şi ul devotamentului.

Dacă dispreţul faţă de lume este însoţit de iubirea de aproape, să fie el însoţit f de această iubire de viaţă, dragă filosofilor, cum am văzut cu André Comte-Sponville?

Creştinismul de azi ne învaţă că viaţa este bună şi, prin urmare, criticile de altădată ale lui Nietzsche sunt mult mul îndreptăţite. Recitind astăzi Evangheliile, sem nalat mai devreme, teologii insistă asupra atmosferei de sărbătoare care a marcat mai multe episoade din viaţa lui Isus, mai ales nunta **din** Cana. Isus nu a dispreţuit niciodată banchetele şi în timpul unei astfel de mese a instituit sfânta taină a împ^asaniei, care este în centrul practicii creştine.

Masa pascală este o sărbătoare a prieteniei cu participarea lui Isus („prezenţa Lui reală").

totuşi un ascetism creştin. Atunci în ce epocă trebuie situată originea sa?

Poate trebuie legat de tradiţiile eseniene, «care sunt puţin cunoscute. în orice *caz,* în istoria creştină, sihaştrii şi asceţii pustietăţilor au luat locul martirilor. Dacă cei din urmă îşi sacrificaseră viaţa, pustnicii – aceşti noi martiri – şi-au sacrificat nu viaţa, ci viaţa lor în lume. în iconografia şi textele Evului Mediu, asceţii pustietăţilor ocupă un loc de cinste, urmând în ierarhie imediat după martiri. Ei întruchipau idealul vieţii sacrificate, un alt mod de a-şi sacrifica viaţa. Acest ideal explică îndelungata insistenţă creştină asupra privaţiunilor: ele exprimau dăruirea de sine într-un act de credinţă. La toate acestea se adăuga convingerea, întărită de experienţă, că l^nca de aici poate, fără îndoială, să aducă bucurii trecătoare, dar nu o fericire durabilă. în lupta dintre trecător şi veşnic, nu e greu de intuit ce fel de fericire trebuia să triumfe în ochii creştinului.

Porţile speranţei

În concepţia creştină, poate fi imaginată o fericire durabilă pe pământ?

Creştinismul şi cea mai mare parte a religiilor şi filoso- fiilor admit că viaţa cotidiană poate oferi bucurii trecătoare, mai mult sau mai puţin

numeroase şi intense, în funcţie de destinul fiecăruia, dar că viaţa pe pământ nu aduce şi nu va aduce Fericirea, adică o bucurie perfectă şi durabilă. Intre sfârşitul secolului al ^XVIII-lea şi începutul secolului XX, omenii s-au alimentat totuşi din convingerea că ştiinţa, tehnica şi ameliorarea generală a condiţiilor de viaţă aveau să producă în acelaşi timp progres şi virtute şi că aveau să facă posibilă fericirea pe pământ. în 1913, Albert Quantin a publicat o utopie intitulată *În plin zbor.* Putem citi aici: „Civilizaţiile actuale se prezintă în faţa viitorului lor ca un copil de trei luni înaintea unui bătrân de o sută de ani. Sunt extrem de tinere. Se vor transforma de nenumărate ori **[...].** Evoluţia se va face în sensul progresului şi al fericirii, căci a te întoarce ar însemna moartea. Viaţa va înflori neîntrerupt, iar utopia, încă de acum, deschide porţile speranţei." Aşa se face că pentru numeroşi utopişti din secolul al ^XIX-lea şi începutul secolului XX, vârsta de aur nu se afla în trecut, ci trebuia să vină.

Putem, spune, în acest caz, căpoliticul a uzurpat concepţia creştină a unui paradis, pentru a o seculariza?

Nostalgia paradisului pământesc s-a combinat cu mile- narismul derivat din Apocalipsă, pentru a ajunge la o ideologie a progresului şi a speranţei într-o fericire durabilă pe pământ. Secolul al ^XIX-lea a cântat astfel venirea „unor noi ceruri şi a unui

nou pământ". Or, ceea ce caracterizează epoca noastră, începând cu Primul Ranboi Mondial, este prăbuşirea acestei speranţe. Nimeni nu mai aşteaptă de la ştiinţă şi de la tehnică siguranţa unei fericiri terestre perpetue. Marele Ranboi a constituit în această privinţă o ruptură incontestabilă cu trecutul, chiar dacă, dintr-un punct de vedere filosofic, prăbuşirea speranţei începuse mult înainte, odată cu Feuerbach, filosof ce îl precedă pe Marx, şi cu Nietzsche. Credinţa în fericirea pe pământ nu a rezistat disperării născute la Verdun; oamenii au înţeles atunci că marile speranţe ale secolului al ^XIX-lea şi ale începutului de secol erau „utopii" şi că niciodată nu se vor realiza. Termenul de „Utopie" a fost creat de Thomas Morus în 1516: desemna ţinutul de „nicăieri". Fără îndoială, paradisul creştin poate fi n^mit, într-un fel, o „utopie", în sensul că e plasat în afara timpului şi a spaţiului. Dar creştinismul postulează, **că** şi alte religii şi mai multe filosofii, că nu tot ce se circumscrie realului este închis în timp şi spaţiu.

Cu toate acestea, paradisul constituie o realitate pentru creştinism.

Intr-adevăr, cred că paradisul constituie o realitate, inaccesibilă atât ştiinţei, cât şi altui mijloc ^man de investigare. Catehismul Bisericii Catolice, publicat în 1992, comentează formula „Tatăl nostru care eşti în ceruri" printr-o precizare:

„Este vorba nu de un loc, ci de o stare“. Pentru creştinism, paradisul ar fi, prin urmare, atât în noi, cât şi în afara noastră. Toţi cei aleşi se vor scălda într-o stare paradiziacă ilimitată în timp şi spaţiu. Această fericire va **fi,** desigur, una personală, o realizare de sine. Dar va rezulta şi din comuniunea cu ceilalţi aleşi şi cu Dumnezeu, pe care îl vom vedea atunci faţă în faţă. Isus a profeţit, în *Fericiri* (Matei 5, l-12), o stare paradiziacă: „Fericiţi cei ce plâng, că aceia se vor mângâia. Fericiţi cei ce flămânzesc şi înset^ează după dreptate, că aceia se vor sătura. Fericiţi cei milostivi, că aceia se vor milui. .. Aceste *Fericiri* descriu o situaţie, care nu aparţine prezentului, ci viitorului, situaţie care vine în urma victoriei asupra morţii. Această stare de fericire **va** reprezenta o inversare radicală a tuturor stărilor de suferinţă din lumea asta: ar fi un fel de versiune pozitivă a ceea ce a fost trăit negativ.

De ce ar fi viaţa alături de Dumnezeu o garanţie a fericirii?

„■Viziunea beatifi^cantă“ este un termen teologic ce desemnează faptul de a-L vedea pe Dumnezeu. Această viziune te face fericit şi te va face fericit pentru totdeauna. Este strâns legată de o comuniune intensă cu omenirea adunată în jurul Lui. A-L vedea pe Dumnezeu te face fericit

pentru că înseamnă a vedea iubirea cu ochii tăi. Formula „Dumnezeu este iubire“ se găseşte în Prima Epistolă a Sfântului Ioan. După părerea mea, ar fi de dorit să se publice pentru contemporanii noştri un *Crez* care să înceapă cu formula „Dumnezeu este iubire“. Pentru creştini, nu este nici o îndoială că paradisul înseamnă iubire, pentru Dumnezeu şi pentru ceilalţi, cei pătrunşi de iubirea divină. „Utopia“ creştină, care nu poate fi situată nici în timp, nici în spaţiu, – este şi va fi întâlnirea cu Dumnezeu şi împăcarea absolută a oamenilor lângă Creatorul lor. Contrar afirmaţiei negative a lui Jean-Paul Sartre, ceilalţi vor fi nu infernul, ci paradisul nostru. Credinţa în această „utopie” nu poate decât să te incite să lucrezi pentru „împărăţia lui Dumnezeu .

Opiul credincioşilor

Nu cumva reprezentarea luminoasă a unui paradis este un antidot pentru spaimele şi suferinţele de aici?

într-adevăr, istoric vorbind, aşa a fost. în întreaga istorie a creştinismului, mai ales în ţările catolice, credincioşii vedeau adesea reprezentări ale paradisului: sculpturi, picturi, vitralii, retabluri înfăţişau paradisul sub diverse forme în biserici, pe străzi sau în pieţe. Ei vedeau paradisul, dar infernul nu era departe. În

timpul lui Ludovic al XIV-lea, un copil din patru nu ajungea la vârsta de cinci ani, unul din doi nu împlinea 20 de ani, iar mortalitatea în rândul adulţilor era mult mai mare decât astăzi. O căsătorie dura în medie 15 ani. **La** toate acestea se adăugau cifrele ridicate de mortalitate din timpul ciumei: se estimează astfel că în trei ani (1348-1350) ciuma neagră a omorât cel puţin o pătrime, dacă nu o treime, din populaţia Europei. Mai târziu, la Milano în 1630, la Napoli în 1656, la Marsilia în 1720, ciuma a ucis jumătate din populaţie în două sau trei luni de vară: la Marsilia, în jur de 60.000 de locuitori din 120.000 şi-au găsit moartea. în timpul Sfântului Vincent de Paul nu era deloc o raritate să dai peste o persoană moartă de foame pe străzile Parisului. Populaţia devenise destul de fatalistă şi terorizată de epidemiile de ciumă. Nu **e** de mirare că, în aceste condiţii, toţi erau preocupaţi de ce va fi după moarte, de viaţa de după viaţa aceasta.

Asttlzi nu mai privim moartea în acelaşi fel.

Altădată, orice creştin, catolic sau protestant, ştia încă **din** copilărie că sensul ultim al vieţii sale era dincolo. Existau,

aşadar, o cultură a paradisului şi, în revanşă, o cultură a infernului şi a purgatoriului. în schimb, în zilele noastre extins limitele morţii, încercat să

o dăm uitării şi

luat distanţă faţă de pastorala care insistă asupra „scopului ultim" şi a destinului etern al omului. Totuşi, dacă astăzi putem ^âna moartea, nu vom putea şterge niciodată caracterul său ineluctabil.

Actul III

Visul modernilor

Scena 1
Voluptatea Luminilor

Fericirea s-a Întors printre noi! Odată cu Epoca Luminilor, fericirea coboară din cer pentru a locui din nou pe pământ şi în conştiinţe.

Binefacerile plăcerii

Se poate, oare, afirma că secolul al^XVII-lea a inventat — sau a reinventat — ideea unei fericiri adevărate, accesibile pe pământ?

Arlette F^ge: Nu ştiu dacă trebuie să mergem atât de departe, căci secolul al ^XVIII-lea nu este complet decreş- tinat: pentru mulţi, referinţele rămân Cerul, Diavolul, Dumnezeu şi religia. Desigur, ideea fericirii ţine mai curând de reflecţie, de filosofie, de vis sau de experienţă decât de un dat care ar veni din cer. Secolul al XXVIII-lea nu respinge, în numele raţiunii, tot ce ţine de domeniul credinţei, al creştinismului şi al religiei: manifestă chiar un gust foarte pronunţat pentru miraculos, straniu şi superstiţii. Totuşi, lumea raţiunii se impune şi este apărată de mari scriitori şi filosofi precum Voltaire, Diderot, Rousseau. în ciuda tuturor ideilor primite de-a

gata despre Secolul Luminilor, este adevărat ca secolul al ^XVIII-lea este şi un secol angoasat.

Provine această angoasă din dorinţa (de a căuta cu orice preţ fericirea fără a o găsi?

Angoasa vizează, într-adevăr, atingerea fericirii: secolul al ^XVIII-lea încearcă să experimenteze fericirea, dar nu poate determina cu exactitate prin ce mijloace o poate atinge. Este un secol care îşi caută identitatea, încercând să găsească în acelaşi timp fericirea pe pământ. De aceea, ideea de fericire în secolul al XVIdII-lea s-a asociat cu o mare sensibilitate, cu un loc important acordat simţurilor, cu imaginarul. De altfel, e foarte dificil — şi, fără îndoială, fals — să afirmăm că secolul al ^XVIII-lea spune „una“ sau „alta“. în realitate, secolul al ^XVIII-lea nu spune nimic; este populat de bărbaţi şi femei din clase sociale diferite, şi ei sunt cei care trăiesc, gândesc şi-şi improvizează istoria, într-o manieră uneori omogenă, alteori conflictuală.

în ce sens?

[î]n secolul al ^XVIII-lea, oamenii descoperă plăcerea şi voluptatea. Fiecare literat subliniază binefacerile acestora, iar Saint-Hyacinthe, în a sa *Culegere de scrieri diverse* din 1736, notează: „Voluptatea este arta de a te bucura de plăceri cu delicateţe şi de a le gusta cu sentiment”. Astfel, rafinamentul devine un imperativ; acesta se transformă într-o estetică pentru elite, care îl cultivă uneori chiar în detrimentul purităţii sufletului. Nu trebuie totuşi să tragem concluzia că voluptatea e numai una a simţurilor; ea apare

ca o practică morală şi ca o experienţă la care trebuie să aspiri: conversaţia, lucrurile împărtăşite, schimburile de idei, descoperirea ţin de voluptate, cu condiţia ca regulile armoniei şi ale gustului rafinat să fie întotdeauna . respectate. Sociabilitatea şi căutarea unei companii selecte pot fi numite şi voluptate; când Rousseau scrie în *Noua Eloiză:* „Există pentru a trăi în societate precum păsările în stol", el exprimă foarte bine acest jgust al o^enilor pentru companie, această plăcere de a trăi în societate.

Dar sunt toate acestea rezervate doar unei elite?

Evident, ne referim doar la lumea oamenilor cultivaţi, adică la un mediu care ştie să-şi verbalizeze emoţiile; dar trebuie să ţinem seama de întreaga societate şi să fim foarte atenţi la diversitatea condiţiilor sociale: plăcerea simmrilor, gustul, sociabilitatea, voluptatea se înscriu în contexte sociale foarte precise. Totul depinde, desigur, şi de sex, de vârstă şi de poziţia din ierarhia socială. Fericirea nu arată la fel pentru un meşteşugar, un negustor bogat sau un aristocrat; pentru a putea căuta rafinamentul, trebuie să ai un tral îndestulat şi să trăieşti Într-un climat în care aparenţele contează. Ceea ce nu înseamnă deloc că populaţia săracă nu caută gustul şi plăcerile, ci doar că trebuie să treacă două bariere: cea economică, care nu permite acumularea unor bogăţii suficiente, şi cea interioară, reprezentată de judecata elitelor,

întotdeauna gata să considere că săracii nu pot pretinde să acceadă la experienţa estetică.

Caută oamenii secolului al J^NII-lea să-şi înmulţească plăcerile? Fericirea înseamnă pentru ei colecţionarea lor? Elitele secolului al ^XVIII-lea sunt prea raţionale pentru aşa ceva şi nu caută să-şi înmulţească plăcerile. Modul lor de existenţă, de-a lungul secolului, le face să-şi pună multe întrebări. Intr-adevăr, aristocraţii sunt îndepărtaţi treptat de puterea monarhică în favoarea marii burghezii; ce tip de fericire pot regăsi ei în aceste condiţii? La ce fericire pot aspira, când, de fapt, ce voiau ei era fericirea politică? înlăturaţi de la această fericire politică, vor trăi într-un microcosmos, cel al Curţii, şi toată fericirea lor se reduce la faptul de a fi remarcaţi de rege. În acaceastă situaţie, fericirea lor este cea a libertinaj ului, care este, în realitate, o disciplină extrem de constrângătoare, o căutare constantă şi neliniştită a puterii şi a distincţiei.

Şi ceilalţi, cei care nu sunt la Curte?

Oamenii simpli îşi caută fericirea pe alte căi: pentru ei nu se pune problema de a colecţiona plăceri, ci de a-şi găsi un echilibru economic satisfăcător şi de a trăi în bună înţelegere cu cei din jur şi în vecinătate. Fericirea lor rezidă şi în curiozitatea pentru informaţie, în înţelegerea politicii duse de prinţii care-i conduc. Poporul

refuză din ce în ce mai mult starea de pasivitate şi încearcă să afle mai mult, să înveţe, să gândească singur.

Libertini eruditi

Avem tendinţa (de a vedea în libertin un om perfect fericit, un juisor!

Trebuie să avem o imagine mai serioasă şi mal complexă despre libertini. Libertinul este adesea un mare erudit, un savant care reflectează la formele seducţiei sale. fulăturat în permanenţă de puterea regelui, el nu mai reuşeşte — sau într-o prea mică măsură – să-l seducă. Locul care-i revine este din ce în ce mai restrâns: graţia sa este totodată şi dizgraţia sa. Libertinajul nu este – cum s-a putut crede din *cauza* unei simplificări excesive a acestei posturi – o căutare a fericirii şi a plăcerilor trupului, ci voinţa de a capta atenţia bărbaţilor şi a femeilor din sfera puterii, susceptibili de a împărţi favoruri şi o poziţie socială mai bună. în cercul închis pe care **îl** reprezintă Curtea pentru aristocraţie, regele îşi exercită puterea distribuind semnele distincţiei, iar libertinul îşi alege „prada“ tocmai în funcţie de acest sistem de distincţii, pentru a ajunge cât mai **sus** într-un sistem foarte ierarhizat. De altfel, ceea ce-şi doreşte nu este atât posedarea trupului unei femei, cât seducerea spiritului ei; aici se află miza. Libertinajul este o căutare a puterii pe cule seducţiei. Asta nu înseamnă că plăcerea e

interzisă, dimpotrivă; să obţii atenţia celei pe care o seduci, să-i stăpâneşti spiritul reprezintă, în sine, o formă de fericire.

Asta ne duce cu gândul la cinismul din Legăturile primejdioase *fi la Sade...*

Nu trebuie să stabilim un paralelism între această atitudine şi **cca** a lui Sule şi a sadismului, penttu că aici e vorba de o captare ce nu presupune deloc intenţia de a face pe cineva să sufere, ci de a poseda o persoană, inteligenţa ei, sufletul ei, chiar fără a intra, uneori, în posesia trupului. Trebuie totuşi să-l „închizi" pe celălalt, să-l faci prizonierul seducţiei exercitate asupra sa. Astfel va fi viaţa Doamnei de Fontanges, fascinată până la moarte de Valmont, personajul romanului lui Choderlos de Lados, *Legături primejdioase.*

Binele poporului

Secolul al^XVIU-lea avea, oare, în vedere o fericire pentru toţi, atâtpentru straturile sociale populare, cât şi pentru oamenii (de la Curte?

Nu, nu este tcazial. Mai întâi, mi se pare ris^art să avansăm ideea că straturile sociale populare sunt chiar fericite: cunosc prea mult vicisitudinile, precaritatea, instabilitatea, doliul, rănile şi lipsurile. Generalizările în istorie sunt, de altfel, întotdeauna suspecte, chiar false. Spiritul Luminilor nu şi-a stabilit ca prioritate definirea unei fericiri pentru popor. Căci care ar fi utilitatea acestei fericiri? Chiar şi la filosofii cei mai luminaţi, ca Voltaire, găsim texte surprinzătoare

în care putem citi că fericirea straturilor populare sau rurale celor mai joase prezintă prea puţin interes, din moment ce această parte a populaţiei nu are nici măcar timpul să se gândească la fericirea ei. Bărbaţii şi femeile din popor nu pot avea pasiuni, deoarece se consacră cu totul muncii: însăşi ideea de fericire le-ar rămâne, prin urmare, străină. Dacă poporul nu se gândeşte la fericire e pentru că acesta nu ar gândi deloc, nu ar simţi nimic — nici emoţii, nici aspiraţii, nici dorinţe. Nu există deci nici o preocupare de a democratiza fericirea; dacă fericirea ţine de registrul pasiunilor, atunci săracii nu pot avea pasiuni, într-atât sunt de absorbiţi, se spune, de propria supravieţuire. Dependenţa şi supunerea lor sunt necesare pentru ca societatea să nu cadă în anarhie. Filosoful Jean Blondel scrie astfel în lucrarea *Despre oameni aşa cum suntfi cum trebuie săfie* **(1758):** „Ei au mal puţine pasiuni pentru că au mai puţine idei. Obişnuinţa de a suferi îi face să piardă obişnuinţa de a crede că suferă ... “

Am putea afc^rma că secolul al^XVIII-lea a inventat (democraţia politică, însă nu şi pe cea a fericirii, în timp ce Jefferson chiar înscrie dreptul lat fericire în Constituţia Americană?

Nu sunt sigură că oamenii acestui secol au inventat democraţia – un termen un pic anacronic dar au gândit o societate bazată pe egalitate şi pe refuzul de a se supune în mod pasiv monarhului. Fericirea poporului nu se regăseşte în centrul convingerilor lor politice, deoarece, pentru ei, poporul nu gândeşte. ^m impresia că până şi

istoricii contemporani au apelat la această idee, că poporul mănâncă, iubeşte, moare, dar nu gândeşte deloc. Săracul, se zice, nu poate avea gânduri, nu poate nici măcar să simtă nefericirea – sau fericirea. Pentru filosofii Luminilor, poporul este un corp fură conştiinţă. Poliţia şi spitalele vor încerca totuşi să tacă „bine poporului, fie şi numai pentru că, arunci când **al** căde Într-o nefericcire **extremă,** există **riscul** să *se* revolte şi să ameninţe ordinea socială. Secolul al ^XVIII-lcă ştie foarte bine să numească şi să situeze nedreptăţile, adică locurile unde se manifestă puterea, şi apără ideea unei fericiri în şi prin dreptate. Cu toate acestea, acest secol nu aduce în prim-plan o fericire pentru toţi, căci încearcă să respecte – împotriva a tot **şi** a toate – ordinea şi ierarhiile, să creeze un spaţiu public care vizează în primul rând oamenii educaţi şi elitele luminate.

Ce forme îmbracăfericirea şi dreptatea la care vă referiţi?

Fericirea şi dreptatea însemnă, înainte de orice, recunoaşterea dreptului de a exista şi de a gândi, de a denunţa nedreptăţile, nedreptăţi care sunt flagrante. Inegalitatea sare cu atât mai mult în ochi, cu cât meseriile se disting printr-o îmbrăcăminte specifică, iar omul poartă veşmintele condiţiei sale. Şi pedepsele sunt foarte vizibile, pentru că sunt aplicate în public, în văzul şi spre ştiinţa tuturor: prin urmare, nimic nu este mai transparent decât condiţia socială. Mai ales

gloata este expusă la stâlpul infamiei, la biciuire şi la tragerea pe roată, şi nu cei înstăriţi sau bogaţi. Cu timpul, oamenii secolului al ^XVIII-lea se revoltă împotriva privării de drepturi şi de cuvânt.

Ce idee despre fericire Îfi fac meşteşugarii?

Meşteşugarii reprezintă o categorie socială organizată în corporaţii. Fiecare corporaţie de meserii cunoarte o strictă reglementare, având juraţi care controlează drepturile şi îndatoririle fiecăruia. în prăvălia meşteşugarului trăiesc calfele şi ucenicii săi. Calfele, organizate în bresle, ştiu să se grupeze pentru a-şi apăra drepturile. Toate aceste meserii (tinichigii, pantofari, tâmplari, hangii etc.) sunt meserii aşa-zise „reglate“, dat fiind că sunt organizate şi protejate. Ideea de fericire se traduce adeseori prin onoarea lucrului bine făcut, prin voinţa de a urca pe sruia socială şi printr-un fel de sociabilitate călduroasă în sânul atelierului sau al prăvăliei. Pentru meşter şi soţia sa, fericirea înseamnă menţinerea reputaţiei: muncă serioasă, moravuri cinstite, calfe harnice, comenzi numeroase.

Dar ţăranii?

La ţară, agricultorii, fermierii şi zilierii trăiesc într-un cu totul alt cadru, iar deasupra lor pluteşte ideea, indusă de elite şi filosofi, că fericirea se construieşte printr-o legătură indisolubilă cu natura. Ce contează că trăiesc în

sărăcie sau în mizerie? Simplul fapt că trăiesc în contact permanent cu natura reprezintă, în sine, o garanţie a fericirii. Astfel, la orar este exultat gustul pentru riturile şi pentru viaţa câmpenească. Frumuseţea naturii i-ar face pe agricultori buni şi fericiţi. în schimb, luxul şi lipsa de măsură a oraşului l-ar face pe om rău. Fericirea are astfel parfumul miriştii şi al campidor: „Nu multe, **dar** trăiesc în pace", zice **un** ţalan **fu** lui Jean Blondei, pe care ^amintit-o mul devreme.

Fericirea pe pajişte

Pentru acest Secol al Luminilor şi al rafinamentului, fericirea s-ar găsi pe pajişte?

Natura conturează imaginea unei fericiri rurale. în genere, avem impresia că secolul al ^XVIII-lea este unul al oraşelor, **dar** el are ca model şi fericirea „câmpenească". Cum foarte bine a arătat Rousseau, oraşul corupe, este un loc al luxului şi al voluptăţilor, în timp ce natura ne apropie de esenţial, adică de ciclurile liniştitoare ale anotimpurilor; ea este simbolul prospeţimii şi al inocenţei. Mă refer aici la natura originară, înainte de apariţia corupţiei în societate şi în oraşe. Acest lucru e cât se poate de clar în *Tabloul Parisului* pe care-l realizează Louis Sebastien Mercier în **1782:** oraşul este periculos. Louis Sebastien Mercier este un foarte cunoscut cronicar al secolului al ^XVIII-lea. El observă Parisul, locuitorii săi, toanele sale, circulaţia,

luxul şi nedreptăţile cu un ochi de sociolog contemporan. Nimic nu-i scapă, şi scriitura sa alertă ritmează cadenţa veselă şi dură a capitalei. Citindu-l, îl simţi totodată fascinat şi neliniştit: schiţează un portret înspăimântător al populaţiei pariziene – pe care o vede încovoiată şi zdrobită – cu mulţimea sa de nefericiţi cu feţe hidoase. Apologia naturii nu corespunde aici nostalgiei după un paradis pierdut, imaginii secularizate a paradisului, ci exprimă voinţa de a se întoarce la o stare în care nimic sau aproape nimic nu a fost atins sau distrus de om. Nu este în nici un caz vreo aluzie la o lume divină, la paradisul primilor o^eni.

Să fie vorba de fericirea lui Robinson Crusoe, fericirea omului întors la starea lui originară?

Da, ceva de acest gen, **dar** oamenii Revoluţiei îi vor adăuga şi **un** ideal social. într-adevăr, ei încearcă să construiască o societate raţională din punct de vedere politic şi aspiră la o fericire virtuoasă, graţie căreia oamenii vor fi uniţi printr-o legătură fraternă. Acest ideal al unei fericiri „neîntinate“, inocente, exprimă şi frica oamenilor secolului al ^XVIII-lea şi ai Vechiului Regim faţă de pasiuni: fericirea, morală sau fizică, rezidă în „mediocritate”. Nu e uşor de definit această noţiune. După Robert Mauzi *(Ideea fericirii în literatura fi gândirea franceză din secolul al XVI^I-lea'),* „ea este acel interval destul de îngust care separă ce-i prea

mult de ce-i prea puţin. într-o parte, inima se scufundă în lăcomia săracilor; în cealaltă, vertijul luxului e cel care o ameţeşte. N^nal o bunăstare onestă ne permite să atenuăm asperităţile vieţii, fără a ne abate de la plăcerile intime.

Ce înseamnă fericirea în mediocritate?

Fericirea este justa cale de mijloc, o „trânspunere socială a ideii de odihnă", după părerea lui R. Mauzi: nu trebuie, ^adar, să fii nici prea bolnav, nici prea sănătos, fiindcă orice exces antrenează devieri şi rătăciri. Fericirea rezidă în ceea ce este mediocru, mediu. Numeroase tratate de medicină despre sănătate îndeamnă oamenii să se „menajeze", să se ridice încet, să meargă lent etc. „Mediocritatea" se opune violenţei pasiunilor, exceselor acestora; este o condamnare a orbului zgomotos şi tumultuos care exacer- b^ează dorinţele. Medicina impune astfel o concepţie despre fericire şi despre starea de bine valabilă pentru toţi: bărbaţi, femei, copii; aceasta este norma medicală care se impune oamenilor pentru a-i conduce spre fericire. Sănătatea, ca şi virtutea şi fericirea cer ca lucrurile să fie făcute fără grabă sau exces. Nu este vorba de o asceză, care ar fi un exces prin însări natura ei, ci de un fel de „dietetică", de regim al mediocrităţii. Teza lui Aristotel, după care virtutea se află întotdeauna la o justă distanţă mediană între două rele, este reluată şi medicalizată: **as**tfel**,** tratatele despre corp ne învaţă diverse practici prin care putem

atinge o fericire durabilă — fericirea celui care se apără de toate excesele — emoţionale, alimentare, fizice sau sexuale.

Nefericirea unora ...

Pot emite, oare, păturile populare aceellfi pretenţie la o astfel de fericire a „căii de mijloc“?

Această categorie a populaţiei — compusă din zilieri, manufacturieri, sa^cagii — duce o viaţă pe (care o suportă &ă a o fi ales. Mai toţi şi-au părăsit satul pentru Paris, acest „oraş-miraj“, care împreună cu Lyon şi Marsilia **r**epr**ez**intă cele trei mări or^e ale Franţei. Parisul este fascinant datorită posibilităţilor de muncă pe care le oferă. Dar Parisul epocii revoluţionare este şi oraş, şi sat: la poarta Maillot creşte grâul, pe câmpiile de la Gentilly e cultivată fasolea, pe Montmatre se întinde viţa-de-vie. Parisul are tot atâtea crânguri câte bulevarde: aici poţi să-ţi ascunzi iubirile, poţi să te întâlneşti cu cine vrei, fasă să-ţi pese de consecinţe, mai ales în cazul femeilor, care riscă adesea să aibă parte de întâlniri nefericite. Sena ocupă un loc important, dând naştere unei activităţi extraordinare, care nu mai există astăzi: totul vine pe apă, aprovizionarea cu lemne, grâu, mâncare; ca să nu mai vorbim de călătorii: copiii daţi la doică pleacă pe vase trase la edec şi revin după mai multe luni sau chiar ani, *ddacă* au supravieţuit, la părinţii lor, tot pe calea apei. Parisul este un loc cvasiacvatic: se merge pe

jos de-a lungul malurilor, tot acolo se munceşte şi se organizează traficul şi alte munci mărunte. Este o lume foarte activă, în care corpul este în permanenţă solicitat, de la ora trei dimineaţa, de muncă, de mersul pe jos. În acelari timp, trebuie să se ştie că această societate este în mod fundamental mixtă: bărbaţii şi femeile nu sunt separaţi, ara cum o va cere secolul al ^K-lea; ei muncesc şi merg împreună, se întâlnesc în cabarete, într-un melanj care oferă şanse şi expune la riscuri, **dar** care face parte din obiceiurile acestei epoci şi ale acestei populaţii muncitoare.

Este o societate a promiscuităţii?

Este o societate „poroasă“, foarte corporală şi gestuală: oamenii cântă, dansează, beau, muncesc, suferă, au parte de diverse accidente corporale, fac închisoare. Corpul, supus în permanenţă muncii, bătăilor sau violenţei, nu se poate odihni, nu poate face nimic „încetişor“, aşa cum o cere norma medicală. zice ci este un corp brutalizat, solicitat, expresiv, iar acest lucru se petrece şi în suferinţă, şi în plă-cere. Totuşi, corpul „explod^ează“, c^n spune noi astăzi, fără ca aceasta să implice neapărat ideea de dezmăţ sexual. Adesea cuplurile sunt desp^nte de distanţă; soţul, de exemplu, rămâne la ţară, în timp ce soţia vine la Paris pentru a câştiga bani. Neputându-şi găsi locuinţă, trăieşte în concubinaj, iar locuinţele sunt atât de precare, încât atrage inevitabil o anumită promiscuitate. Populaţia dă adesea dovadă de o mare fervoare; dar dacă

frecventează cârciumile nu înseamnă **ci** nu trăieşte şi într-o durere care o marchează. Există o apăsare aproape cotidiană, la care se adaugă şi rigoarea normelor: de unde şi rolul poliţiei, sub autoritatea monarhiei, de a controla zilnic emoţiile poporului.

Oare poporul inspiră teamă?

Poporul este una dintre preocupările majore ale monarhiei şi filosofilor, căci „în privinţa poporului, totul este posibil"; ne putem agtepta la orice din partea poporului, ca şi din partea femeii de altfel, considerată prea instinctuală şi isterică – astfel, vom da adesea peste expresia „popor femelă". Poporul inspiră teamă, **dar** în acelaşi timp monarhia pretinde entuziasm popular, adeziune şi chiar aclamaţii, organizând petreceri, focuri de artificii. Poliţia este totuşi chemată să supravegheze şi să stăpânească veleităţile de răzvrătire şi adunările ameninţătoare.

Nu se încearcă ascunderea devianţilor, a nefericiţilor?

Momentul-cheie este, fără îndoială, 1656, când se instaurează ceea ce s-a numit „marea închidere" – pe care a analizat-o atât de bine Michel Foucault: se ia hotărârea să fie închişi toţi săracii, pentru că, fiind extrem de numeroşi, ei constituie o populaţie nomadă care se mută intr-un oraş într-altul pentru a încerca să-şi găsească de lucru. Această populaţie e considerată ignorantă şi, prin urmare,

incontrolabilă. Printre săraci şi cerşetori se pot găsi atât soldaţi dezertori, cât şi familii care nu se mai pot hrăni din munca câmpului. Or, se consideră că cerşetoria reprezintă o dezordine gravă pe care poliţia, foarte bine structurată, trebuie s-o supravegheze şi s-o stăpânească. Această poliţie a fost mobilizată pentru a-i închide pe săraci în spitale sau închisori, ştergându-le prezenţa şi făcându-i invizibili, fanând astfel peisajul: mica reală e, asadar, mas degrabă aceea de a le nega existenţa decât de a-i împiedica să producă dezordine. în acest context, asistăm la consttruirea unor mari spitale, ca spitalul Bicêtre sau Salpêtrière. Acolo sunt închişi şi bolnavii, şi nebunii, şi săracii, şi devianţii, intenţia rămânând aceeaşi: dacă aceşti oameni nu mai sunt văzuţi e ca şi cum n-ar exista. Toţi marginalii sunt acum adunaţi pentru a-i face să dispară din peisaj. Această închidere costă foarte mult monarhia: spitalul Salpêtrière poate primi **3.000** de femei, Bicêtre **4.500** de bărbaţi, iar numărul copiilor abandonaţi este de **20.000** pe an. Cu toate acestea, se doreşte ca asupra acestei populaţii flotante să se exercite un control social printr-o organizare raţională: acesta este adevăratul sens al „marii închideri”, necesitate absolută pentru inspectorii de poliţie şi guvernanţi. Totuşi, întreprinderea se dovedeşte

mai degrabă ineficientă, căci lumea „închiderii”, marcată de promiscuitate şi relaţii „subterane”, favorizează evadarea: din închisori scapă tot atât de mulţi câţi intră.

Pe scurt, trebuie să-i închizi pe unii pentru a proteja fericirea celorlalţi.

Fără îndoială că această tentativă de supraveghere şi control este motivată de o idee a fericirii sociale, căci, dacă populaţia nu este expusă spectacolului cerşetoriei, ea se **va** considera fericită şi va crede **că** regele **are** grijă de „bunăstarea“ sa. Totuşi, lucrurile nu stau chiar aşa: de fiecare dată sau aproape de fiecare dată când un cerşetor este arestat la Paris, se declanşează o revoltă sau o răzmeriţă. Toată lumea ştie că e posibil ca, de azi pe mâine, să-ţi pierzi slujba, să te îmbolnăveşti sau să fii rănit, ajungând astfel la cerşetorie. Să te revolţi împotriva arestărilor înseamnă să previi ceea ce ţi se poate întâmpla într-o bună zi şi ţie.

Crede, oare, monarhia că, închizând. marginalii, prin mobilizarea poliţiei, o face spre binele lor?

Nu există câtuşi de puţin în epocă ideea de prevenţie: se porneşte totuşi de la ideea că nefericitul va fi astfel apărat de toate viciile şi că va fi, într-un fel, protejat. în realitate, îl aşteaptă moartea: spitalele reprezintă, într-adevăr, hăul groazei, sălasul mortii — cum penetrant observă cronicarii şi memorialiştii, adesea indignaţi în faţa atâtor suferinţe.

Prin urrmare, nu putem evita să vorbim despre nefericire...

Nu poţi vorbi de fericire fără a ţine seama de semnele şi ^prentele nefericirii. ■ într-adevăr, este situaţia prin excelenţă a claselor celor mai sărace. Nefericirea însemnă înainte de toate doliu, pierderea unui copil, a unui frate sau a părin^or. Văduvia, doliul repetat, boala, foamea, sărăcia conturează soarta cotidiană — deşi nu vrea să dau o perspectivă mizerabilistă. Contrar prejudecăţilor despre acest secol, moartea rămâne un scandal: chiar dacă ţi-ai pierdut şase copii din opt, tot resimţi de fiecare dată nenorocirea. Moartea nu ajunge niciodată ceva familiar şi, în ciuda mortalităţii infantile ridicate, există un ataşament matern: dovadă sunt femeile care-şi abandonează copiii, lăsând sub boneţică sau sub scutec un bileţel pe care scriu: ,,A fost botezat, vă jur", „îi place mult să fie mângâiat pe cap la ora cutare". Câteodată, unele femei sunt cuprinse de remuşcări şi, după ce au obţinut o situaţie economică mai bună, revin la spital Încercând să-şi recupereze copiii.

Controlul plăcerilor

Politica, sub Vechiul Regim, viza controlul asupra fericirii sau a plăcerilor poporului?

Nu cred că se poate spune aşa ceva, fiindcă monarhia are şi alte scopuri de atins, În primul rând cuceririle teritoriale. Dar este adevărat că organizarea poliţienească este absolut fantastică:

totul este notat, observat, arhivat, încer- cându-se astfel să se stabilească un control permanent şi eficient. Această încercare traduce intenţia de a dociliza corpurile — pentru a relua termenii lui Michel Foucault. Cu toate acestea, eşecul ei este aproape constant. Pentru a asigura fericirea supuşilor săi, obsesia majoră a regelui şi a locotenentului său de poliţie este „liniştea publică"; aceasta presupune ca săracii să nu fie văzuţi şi să rămână „liniştiţi", ordonaţi. O astfel de idee despre fericire o regăsim şi în tratatele de poliţie, mai ales în cel mai important dintre ele, *Tratatul de politie* al lui Delamare: poporul trebuie să aibă acces la o fericire care să nu afecteze ordinea publică; fericirea în sânul naţiunii presupune ca individul să-şi facă simţită prezenţa cât mai puţin sau aproape deloc. Pentru elite, inegalitatea intre oameni este uşor de justificat: este necesară echilibrului socii, fericirii comunităţii. ^a se face că Voltaire scrie în *Dicţionar filosofic,* la rubrica „Egalitate": „Specia umană, aşa cum este ea, nu poate nici măcar subzista dacă n-ar exista o armată de oameni utili care nu posedă absolut nimic."

Există în schimb, pentru aristocraţi, o fericire nesupusă controlului, în care totul este permis?

Nu, căci dezmăţul e considerat un delict: poliţia supraveghează ceea ce numeşte „marele dezmăţ" al aristocraţilor sau al seniorilor veniţi din străinătate, tot aşa cum supraveghează

homosexualitatea (ultima condamnare la moarte a unui homosexual datează din **1746),** preoţii pervertiţi, preoţii desfrânaţi şi locurile de prostituţie. Regele ţine ca aristocraţii să nu ocupe **un** loc prea important în sânul puterii; de aceea fac obiectul unui control strict.

Să fii rege înseamnă să ajungi la fericirea supremă?

Regele este mai degrabă cel care, în numele lui Dumnezeu, trebuie să distribuie fericirea decât cel care se bucură de fericirea supremă. Împărţirea fericirii sub forma liniştii reprezintă pentru el o datorie. Fiecare ordonanţă regală începe cu următoarea formulă: „Regele se adresează supuşilor săi cărora le-a dorit întotdeauna fericirea...” Dacă regele asigură fericirea suplilor săi, **al** e legitimat, în schimb, să astepte din partea lor fidelitate şi dragoste: fericirea nu poate însemna altceva decât supunerea faţă de acest rege care le asigură pacea şi liniştea, la fel cum Dumnezeu asigură binele şi mântuirea. Regele are totuşi dreptul la fericire personală. Suveranul trebuie să fie puternic, viril, prin eroare, nu e de neconceput şi **nici** şocant **să** aibă ^amante. Dar există coduri care trebuie respectate; astfel, când Ludovic al ^V-lea pleacă la război în Flandra, în loc să o ia cu el pe regină, cum ar fi trebuit să facă oficial, comite gafa de a pleca împreună cu amanta sa, ducesa de Châteauroux. în minţile oamenilor, sexul şi războiul nu merg împreună, iar, dacă

regele vrea să c^tige războiul, soţia legitimă, regina, este cea care trebuie să-l însoţească, şi nu amanta. De asemenea, monarhul trebuie să facă dovada virtuţii în faţa marilor evenimente. De altfel, el este o persoană extrem de vizibilă, care se expune în public în diverse împrejurări: cu ocazia acelor molitve ale soţiei sale (când **tânăra** lăuză, primind în biserică slujba de curăţire, îşi poate relua viaţa socială şi publică), a căsătoriei Delfinului etc. Supuşii n-au nici cea mai vagă idee despre fericirea regelui, însă regele administrează fericirea supuşilor din punct de vedere geografic, demografic, prin poliţie, armată, prin intendenţii care sunt prezenţi în toate provinciile, prin organizarea serviciului drumurilor, a aprovizionării, a controlului finanţelor, a impozitelor, a distribuirii bunurilor. El se află într-un raport total cu populaţia.

Scena 2
Naşterea materialismului

Secolul al ^XVIII-lea este animat de un spirit de curiozitate faţă de toate bizareriile şi extravagunţele vieţii: fericirea rezidă În descoperire, dar şi în sărbătoare. Eşti fericit bând ciocolată şi asistând la nunta regelui.

Gustul pentru miraculos

Dacă ar trebui să trasăm un tablou alplăcerilor, intr-un orl1f ca Parisul secolului al LXVIII-lea, cear trebui să menţionăm?

Există, înainte de toate, o plăcere colectivă: cea a sărbătorilor – fie marile sărbători de la Versailles, fie cele, mai modeste şi pop**u**lare, de pe Pont-Marie sau Pont-Neuf. Zilele libere sunt şi ele numeroase. Dar mai există şi plăcerea muzicii, a focurilor de ^artificii, a ursarilor, a montgol- fierelor, a vaselor de pe Sena cu zbaturile lor magice. în general, fericirea este asociată cu plăcerea simţurilor şi cu cea a descoperirii. în momentele de exuberanţă colectivă, aristocraţii se amestecă cu poporul şi sunt animaţi

de ace- easi curiozitate. Secolul al XXVIII-lea este un secol în care totul este spectacol, atât la oraş, cât şi la sat. Parisul este **un**

Oraş miraj, unde lumea vrea neapărat să vină pentru a se îmbogăţi, dar este şi un oraş care zvâcneşte, aducând nefericirea: el atrage şi respinge în acelaşi timp; provoacă tuturor claselor sociale sentimente contrarii extrem de puternice. Cât despre nobilime, aceasta locuieşte cel mai adesea la ţară şi călătoreşte cu uşurinţă. Există, de asemenea, în cazul intelectualilor, legături durabile şi intense cu străinătatea, mai ales cu Rusia. Totuşi, oamenii secolului al ^XVIII-lea nu visează la locuri paradiziace: pentru ei, formele esenţiale ale fericirii prind contur prin schimburi de idei, conversaţie şi spectacol. Populaţia este însetată de informaţie: este uimită de tot ceea ce este „extravangant“ sau diferit, chiar monstruos, tot ceea ce vine de departe: indianul din America, copilul cu două capete, omul cu saboţi elastici care încearcă să treacă Sena etc. Există astfel o fericire în a învăţa, a vedea, a şti, a se informa, aflând noutăţile la Tuilleries, informându-se asupra vieţii din străinătate. Fericirea constă în a învăţa tot ce e nou, căci cunoaşterea e o formă de putere – aceea de a fi informat şi de a gândi.

Secolul al^XVIII-lea este totuşi cons^^-at secolul raţiunii. .

Dar este şi secolul mesmerismului, al magnetismului, al experienţelor „paranormale“. Tot plăcerea schimbului de idei, curiozitatea motivează aceste incursiuni în neobişnuit. Există o apetenţă

pentru miraculos, o reală voinţă de a crede în incredibil. Această atracţie pentru extravagant nu este un semn al decreştinării poporului. Decreştinarea presupune un aspect fundamental: desacralizarea puterii, reactualizarea ideii unui rege de drept divin.

Chermeze şi ciocolată

Ca *să zăm un pic de viaţă acestui secol, ne-am putea* imagina *cum arăta fericirea atunci?*

Numărul mare de zile libere, care corespund sărbătorilor marilor sfinţi, introduce festivul în cotidian: sărbătoarea Sfântului Martin este o zi de libaţii în onoarea săracilor, a milei, a generozităţii şi a d^ulul; şi *tcea* a Sfântului Hubert este o zi de veselie, la fel ca *tcea* a Sfintei Genoveva, patroana Parisului şi ocrotitoarea de tul^ultăţi (dacă plouă prea mult sau prea puţin, trebuie să i se înalţe rugi Sfintei Genoveva şi să i se plimbe racla prin tot Parisul, într-o procesiune solemnă). Sărbătorile publice, regale şi creştine, sunt întotdeauna mari sărbători populare. Mai există şi Sfânta Luni – *ce* explică de *ce,* chiar şi în zilele noastre, unele m^arine sunt închise lunea: în această zi, vinul e mai ieftin dincolo de vămi, adică de barierele care înconjoară Parisul, unde se percepe o taxă; oamenii părăsesc în aceste zile cartierele pentru a celebra viaţa, bucuria de a nu munci, de a bea şi de a dansa.

Este o ambianţă de „chermeză.“ în oraş...

Nu, e vorba mai degrabă de ceremonii. Nu trebuie să ui^m focurile de artificii pe care familia Ruggieri

redus în Franţa din Italia şi care sunt o încântare absolută pentru întreaga populaţie. În sfârşit, mai există şi sărbătorile impuse, comandate de monarhie: acestea sunt sărbători ostentative, ceremonii ale puterii, organizate întru gloria regelui, pentru a celebra o victorie, nunta unui prinţ sau revenirea în viaza publică a unei regine, după naşterea unui copil. Ceremoniile publice, demonstraţii ale puterii, erau incomparabil mal numeroase decât în zilele noastre. Astfel, nunta prinţului moştenitor, în 1770, atrage o mulţime uriaşă de oameni, evenimentul provocând mai mulţi morţi: lumea se grăbeşte, se îmbulzeşte în direcţia Pieţei Greve (ce poartă azi numele Hotel-de-Viile); aristocraţii în caleşti lovesc poporul care merge pe jos; trei sute de persoane mor atunci de apoplexie.

Există o mare fervoare în acest secol. Lumea se dă în vânt după jocurile pe apă, dar, mai presus de orice, după această „otravă", acest „drog" care este ciocolata. E o delicatesă foarte scumpă, iar a bea ciocolată, pentru privile- giaţii care îşi permit acest lux, e aproape sinonim cu beţia. Descoperirea acestei băuturi nu ţine de anecdotă — e datoria istoricului de a merge dincolo de marile evenimente pentru a da viaţă cotidianului: aroma ciocolatei, **ca** şi cea a cafelei nu pot fi savurate decât de cei bogaţi, dat fiind că sunt nişte produse scumpe; ciocolata e, aşadar, o substanţă necunoscută, care provoacă plăceri inedite, un gust şi o căldură de neimaginat până atunci.

Fericirea nu segăseşte decât în stradă.? Nu wistă şi fericire

„privată", în spaţiul intim al fiecăruia?

în această epocă, nu există spaţiu privat. Intimitatea, aşa cum va fi ea inventată de secolul al ^XIX-lea, nu există încă, **iar** fericirea nu se află niciodată acasă, ci în altă parte: pe stradă, în saloane şi, uneori, la Curte. Nu putem vorbi nici măcar de ideea unui spaţiu privat: apartamentele claselor populare comunică Între ele, în timp ce nobilii locuiesc la etaj ele cele mai bune, dar până şi aceştia din urmă se ciocnesc permanent de meşteri şi muncitori, care ocupă celelalte etaje. Precaritatea obligă la promiscuitate: meşterul trăieşte în atelierul său, iar sub masa de lucru doarme „calfa“. Scenele de viaţă cotidiană, aşa c^n le-a pictat Chardin, sunt, în realitate, nişte scene publice în care se amestecă copii, părinţi şi... vecini. Fericirea nu se află „acasă. Strada, vecinătatea, cartierul sunt locurile care aduc fericirea sau nefericirea. Munca, salariul, dar şi reputaţia devin mijloace prin care poţi fi fericit şi respectat.

Care sunt nefericirile pe care le oferă spectacolul străzii?

Mă gândesc la execuţiile publice, de pildă. Nu sunt sigură că ar trebui socotite printre sărbătorile şi bucuriile străzii, chiar dacă poporal dă năvală. Sunt menţionate numeroase revolte de eşafod, în care mulţimea ia apărarea victimei. Acestea survin mai ales în cazul executării servitorilor condamnaţi pentru furt din casa stăpânului. Sau, alteori, mulţimea se înfurie pe călău dacă acesta „ratează” execuţia. Unele persoane asistă cu frică la condamnările la moarte, dar cel mal adesea e vorba de un mod de a fi martor la

cel mai mare act al morţii. Vorbim, aşadar, de un spectacol al morţii, ceea ce antrenează tot soial de întrebări: ce înseamnă, de fapt, să mori? Dacă sufletul părăseşte corpul, ar putea fi, oare, văzut? Se asistă la un fel de mister. De altfel, oamenii Secolului Luminilor sunt mari amatori de teatru, spaţiu pe căre-l transformă uneori în loc de desfrâu şi de excese. Poliţia e nevoită, prin urmare, să exercite un control fern. Teatrul poate fi subversiv, iar publicul dă aici dovadă de virulenţă: urlă şi râde, îi interpelează pe actori şi reacţionează întotdeauna cu entuziasm.

Arta de a plăcea

Nu este şi iubirea o mare preocupare a acestui secol?

A fi îndrăgostit este o fericire care se învaţă şi care pretinde un rafinament din ce în ce mai mare. Seducţia este însă forma cea mai râvnită a fericirii: se primesc scrisori, cadouri — chiar şi în clasele populare –, bileţele, păn- glicuţe. Tachinarea, micile glume şi aşa-zisa împotrivire îi fac pe o^eni fericiţi. A plăcea cuiva, a râde, a privi chipul celuilalt şi a-i acorda unele favoruri constituie întotdeauna J
o garanţie a plăcerii.

Ocupăfemeile un loc important în acestjoc alseducţiei?

în clasele populare, femeile sunt supuse multor violenţe, nu se bucură de nici o libertate şi de nici un drept civil. Sunt subordonate bărbatului şi sunt deseori rău tratate. Totuşi, mi se pare că femeia secolului al ^VIII-lea este, poate, mai „fericită“ decât cea a secolului al XIXX-lea: are cel puţin libertatea de a pleca şi de a veni, de a bea vin, singură, în cabaret,

de a munci, de a hoinări etc. Cât despre femeile nobile, acestea conduc saloane, construindu-şi astfel o formă de sociabilitate intelecrnală. Acolo îşi exers^ă spiritul, simţul ironiei. Femeia secolului al ^K-lea va fi, în schimb, mai asuprită, mai constrânsă, mult mai obligată să se supună.

Să adăugăm că *artaa.* de a plăcea şi arta conversaţiei devin adevărate tehnici ale fericirii: sociabilitatea secolului al ^XVIII-lea este una extrem de caldă. Saloanele sunt locurile unor discuţii şi polemici, în care esenţial este să conversezi şi să seduci prin spirit. Femeile, care nu puteau accede la posturi de jurnalişti, literaţi, politicieni etc., au reuşit să înfiinţeze saloane ştiinţifice şi literare foarte frecventate şi

> > J > >

cu o excelentă reputaţie. Femeile aristocrate şi intelectuale – cum ar fi Doamna d'Epinay – au ajuns să exercite astfel o mare influenţă. în saloane, se discută de toate, se polemi**zează** pe orice temă şi se mobilizează cea mai înaltă seducţie, de a-l „manipula" pe celălalt cu blândeţe şi pasiune. E vorba de o seducţie intelectuală în care femeile nu joacă rolul de „preţioase ridicole", ci de animatoare ale dezbaterilor. Sociabilitatea mondenă, reprimată sub regimul auster al lui Ludovic al XIV-lea şi al Doamnei de Maintenon în

>

secolul al XVIall-lea, presupune căldura şi gustul de a împărtăşi, de a conversa şi de a descoperi. Încă o dată este vorba de o fericire procurată de şi în schimbul de idei.

Femeia, secolului al^XVIU-lea nu este, rJfadar, supusă

Legile morale înrobitoare.

în secolul al ^XVIII-lea, ea participă în mod natural la viaţa publică. Are puterea de a-şi expune părerea, de a participa la răzmeriţe: o găsim chiar în fruntea tuturor luptelor, pentru că, fiind mai greu de pedepsit decât bărbatul, se afişează, mândră, în faţa poliţiei. În timpul Revoluţiei, femeile erau atât de „deranjante", încât se va ajunge la excluderea lor din Adunări – **ceea** ce reprezintă o adevărată lovitură pentru femeile secolului al ^XVIII-lea, atât de active în viaţa publică.

Secolul Luminilor marcheaază totodată şi naşterea gândirii materialiste, economice fi liberale...

Fiziocraţii acestui secol reflectează mult la economie şi asistăm, într-adevăr, la naşterea gândirii liberale, fără a putea spune însă că este imediat pusă în practică. Lumea meşterilor şi a corporaţiilor beneficiază totuşi de o an^aiită libertate, iar, pentru ei, satisfacţia vine odată cu banii. în această privinţă, se conturează două curente antinomice. Pe de o parte, Diderot şi Voltaire justifică luxul, cu condiţia ca acesta să aibă ca scop plăcerea; nu e vorba atât de posesia unor bunuri, cât de justificarea banului ca mijloc de a atinge o anumită voluptate. Nu e bine să acumulezi, să capitalizezi, ci să cheltuieşti. Tendinţa de a economisi este condamnabilă şi poate fi asimilată zgârceniei sau inactivităţii. Pe de altă parte, filosofi ca Rousseau apără ideea de frugalitate, de „mediocritate": banul, bogăţia tulbură pacea şi corup individul; bogaţii sunt, evident, nefericiţi, iar banii nu pot fi în nici un **caz** un instrument al fericirii. în mod

paradoxal, săracii ar fi atunci cei mai fericiţi oameni, din moment ce nici măcar nu-şi pun problema fericirii, nu se frământă din cauza ei. Pentru Rousseau, fericirea săracilor constă în forţa braţelor şi în muncă.

De altfel, nu este epoca în care se naşte şi conceptul de muncă, valorizat ca o calitate esenţială?

Ba da. Dăm aici peste o idee fund^entală a secolului al ^XVIII-lea, conform căreia lenea este cea care împiedică voinţa, „moleşeşte“ şi „efemineazăˮ, adică slăbeşte. înainte de sfârşitul secolului al ^VIII-lea, fiziocraţii apără necesitatea unei unităţi a naţiunii, singura entitate capabilă să favorizeze o circulaţie constantă a muncitorilor, a bunurilor şi a bogăţiilor. Franţa este, într-adevăr, în continuare dominată de cutume diverse, iar legislaţia şi dreptul nu sunt încă unificate: această absenţă a unităţii, toate aceste nenumărate şi variate cutume, care generează impozite şi taxe, împiedică circulaţia bunurilor. Mai toate regiunile – Normandia, Franche-Comte etc. — au jurisdicţii şi economii diferite, ceea ce împiedică naţiunea să devină prosperă. Şcoala fiziocraţilor, ce-şi propune să depăşească această stare de parcelare, cunoaşte un avânt important şi pregăteşte secolul al ^K-lea. Aceşti „economişti” *avant la leftre* susţin că prin comerţ se va ajunge la o stare de pace şi de înţelegere frăţească dincolo de orice frontiere: există astfel o aspiraţie către un progres vizând binele omenirii, chiar dacă oamenii Luminilor sunt uneori traşi înapoi de trecut: pe aceeafl pagină, Voltaire poate să denunţe

credinţa şi intoleranţa — cărora le cad victime familia Calas şi cavalerul de La Barre, executaţi pentru blasfemie —, dar şi să compare poporul cu un animal. *Enciclopedia,* sub coordonarea lui Diderot, este plină de astfel de contradicţii.

Sepoatespune că oamenii secolului al^XVIII-lea — nu doar revoluţionarii — au o apetenţă mai mare pentru plăcere fi caută bunăstarea în consum?

Marea parte a populaţiei încearcă, înainte de toate, să supravieţuiască şi continuă să se afle într-o stare accentuată de dependenţă economică, socială şi politică. Poporul nu poate vedea în consum o promisiune a fericirii pentru simplul motiv că nu are acces la el. Ar trebui, de fapt, să ne reprezentăm o populaţie sleită fizic, mutilată, uzată; ar mai trebui apoi să ţinem cont de cei 20.000 de copii abandonaţi în fiecare an şi de incidenţa mare a cerşetoriei (mai mult de un sfert din populaţie cerşeşte). Fericirea constă, prin urmare, în supravieţuire. Dar, parcurgând arhivele epocii, se resimte şi o insaţiabilă dorină a claselor populare de a eexista, de a avea o „imagine“, un chip, o fiinâ proprie, liberă. Iar acest popor reprezintă — nu trebuie să uităm – nouă zecimi din populaţia Parisului. Afj mai menţiona, în sfârşit, şi o voinţă foarte puternică de a gusta sociabilitatea vecinătăţii, de a fi bine integrat în viaţa unui cartier.

Scena 3
O nouă idee În Europa

Omenii se nasc liberi şi eg^ între ei. Dar fericiţi? Poluţia Franceză vrea să instaureze o societate mai dreaptă, deci o societate mai aptă să le propună tuturor, săraci şi nobili, partea lor de fericire.

Dreptul de a exista

„Fericirea este o idee nouă în Europa Saint-Just.

Este ideea pe care au apărat-o revoluţionarii. Saint-Just înţelege să introducă fericirea într-o lume reală, să o în- ^neze în nişte principii egalitare, în care dreptatea şi virtutea se întâlnesc. Pentru spiritul revoluţionar, nesupunerea faţă de un monarh reprezintă deja un pas înainte spre fericire, iar poporul, acum suveran, devine propriul lui supus, situaţie ce reduce oriile de nefericire sau nedreptate. „Fericirea este o idee nouă, afirmă Saint-Just, fiindcă ştie că înainte, sub Vechiul Regim, orice situaţie socială sau economică se lovea de bunul plac al regelui, apoi de drepturile cutumiare şi de dorinţele seniorilor. A-l da jos pe rege e o promisiune, pentru bărbaţi şi femei, a unei fericiri posibile, susceptibile de a se înscrie în viaţa de toate zilele.

S-ar putea spune că Revoluţia Franceză a fost animată de dorinţa do a instaura fericirea pe pământ?

Pentru cea mai mare parte a populaţiei secolului al ^XVIII-lea, ideea fericirii rezidă în egalitate şi în simplul fapt de a exista, nu ca o fiinţă lipsită de voinţă în faţa suveranului, ci ca un adevărat cetăţean, independent faţă de rege. Tocmai acestei supuneri vor omenii să-i pună capăt în anii **1750.** Săracii şi meşteşugarii vor să-şi poată exprima opinia şi să poată judeca: fericirea este, aşadar, înainte de toate, această voinţă de a exista, de a gândi — chiar de a gândi împotriva regelui şi a legilor, lucru care până atunci echivala cu o blasfemie şi un sacrilegiu.

Să fie, oare, această voinţă cea care a animat mulţimea în asediul Bastiliei?

Cel puţin este o voinţă care îi îndepărtează progresiv de rege şi marchează începutul unei separări de acesta. Toată istoria secolului al ^XVIII-lea este traversată de căutarea unei fericiri intelectuale, care este şi una a lecturilor, a descoperirilor – astronomice sau ştiinţifice –, a raţionamentelor filosofice **şi** politice. Poporul trebuie să lupte şi el pentru a obţine posibilitatea de a gândi şi de a gândi liber. Fericirea trimite astfel la o anumită idee de libertate şi egalitate,

fraternitatea nefiind încă concepută: oamenii se nasc liberi şi egali în drepturi, dar nu sunt neapărat **şi** fraţi. Această fericire presupune o luptă, nu atât împotriva nobilimii, **cât** împotriva poliţiei şi a monarhiei. Totuşi, înfruntările nu sunt niciodată directe, cu excepţia celor din timpul revoltelor şi al foametei.

Ajadar, revendicările lor se opun mai degrabăpoliţiei decât Bisericii?

.taa este, chiar dacă astăzi există părerea general împăr- tasită că Revoluţia a avut cauze religioase. în anii **1750,** Biserica se scindează între poziţia Romei, atasată de monarhie, şi preoţii jansenişti, apropiaţi de straturile sărace şi populare – în timp ce primul jansenism a fost mai degrabă aristocratic. Parohiile în care prezenţa lor este foarte importantă sunt parohiile cele mal sărace din Paris, ca Maubert-Mutualite, Saint-Germaln-l'Auxerrois sau Saint-Jacques-du-Haut-Pas, în apropiere de Val-de-Grâce. Jansenismul se pune astfel în slujba poporului, opunându-se monarhiei şi Papei: sfintele taine pe care aceşti preoţi le administrează, mai ales sfânta împărtăşanie, nu sunt considerate legitime de către Roma. Or, această condamnare provoacă un scandal atât de mare, încât unii istorici îl consideră una dintre cauzele Revoluţiei. Să refuzi ultima taină sfântă înseamnă, Într-a- devăr, să-i refuzi unui suflet demnitatea, liniştea şi mân-

tuirea. Aceste eveniment, în aparenţă religios, va determina poporul să se despartă de monarhie: se spune că regele nu are nici o putere asupra sufletelor şi nu le poate hotărî mântuirea. E vorba alci de o nouă concepţie despre fericire a claselor populare: grija de a veghea la mântuire le revine de-acum încolo oamenilor, fură ca vreun ordin de sus să le-o impună. Indivizii aspiră la dreptul de a gândi singuri, inclusiv împotriva ordonanţelor unui rege, care este totuşi reprezentantul lui Dumnezeu pe pământ, locotenentul lui Cristos. Această căutare a fericirii conturează un spaţiu al „opiniei publice", adică al unui drept şi al unei capacităţi de a gândi de unul singur şi de a dispune liber de propria persoană — regele nu are de ce să se amestece în speranţele, gândurile şi fericirea oamenilor. Suveranul împarte, !ară îndoială, pâinea şi lucrul, dar nu trebuie să dirijeze con-ştiinţele.

Să fi condus, oare, această aspiraţie la dreptul de a exista fi de a gândi inevitabil la Revoluţie?

Contrar tezelor pe care le susţin unii istorici, Revoluţia a fost absolut imprevizibilă: chiar şi la **13** iulie, nimeni nu putea să prevadă căderea Bastiliei, ce urma să aibă loc pe **14.** Revoluţia a fost neaşteptată în formele pe (care le-a luat, dar ceea ce a precipitat evenimentele a fost, fără îndoială, fuga la Varennes. într-adevăr, când

Ludovic al ^XVI-lea pleacă la Varennes, întreaga fericire a poporului se spulberă, tatăl îşi părăseşte copiii, nici nu se mai respectă dreptatea, nici nu se mai face dreptate, pentru că regele a dezertat. Dacă regele, asemenea lui Dumnezeu, este cel care trebuie să asigure protecţia şi fericirea poporului său, el a batjocorit prin fuga sa chiar această fericire. Pot exista şi alte explicaţii pentru evenimentele revoluţionare, dar Varennes reprezintă traumatismul unei naţiuni. Un rege care pleacă în străinătate este un rege care se sustrage de la datorie, de la funct ie şi care intră în contradicfie cu el însusi, cu virtutea şi onoarea sa, cu locul său lângă Dumnezeu. Din acest moment, ideea că trebuie intentat un proces suveranului cucereşte conştiinţele. Scena arestării de la Varennes este foarte semnificativă în acest sens: regele este recunoscut după efigia de pe monede. Or, banii reprezintă şi impozitul, şi puterea, adică supunerea faţă de rege, care este ca un tată, un reprezentant al lui Dumnezeu pe pământ — chiar dacă nu este iubit. Discursurile revoluţionarilor vor purta amprenta acestei voinţe de a reda fericirea poporului, independentă de monarhie şi rege, dar conformă cu virtuţile eroice ale fraternităţii şi dreptăţii, respectând binele comun şi împărţirea bogăţiilor. O astfel de fericire cere în mod necesar abolirea privilegiilor şi refuzul drepturilor senioriale considerate exorbitante şi

arbitrare.

»

Revoluţia marcheaază momentul zero al fericirii...

Da, dacă precizăm că este o fericire râvnită, chiar visată, idealizată. Nu cunosc nici un alt moment în Istorie în care să existe o asemenea unanimitate în dorinţa de a instaura fericirea pentru o întreagă societate, chiar dacă au existat, în perioada revoluţionară, tatonări, erori, nedreptăţi şi momente de Teroare. Proiecţia unei fericiri pământeşti a devenit posibilă şi legitimă. Păstrând proporţiile, cred că doar episodul Rezistenţei, din secolul ^X, a avut aceeaşi forţă de convingere şi o influenţă similară asupra Istoriei. Revoluţionarii sunt perfect conştienţi că scriu şi fac Istoria, că instaurează egalitatea şi libertatea, că pun capăt societăţii senioriale şi arbitrariului regal. Justiţia seniorială era, într-adevăr, privită *ca* o injustiţie, *ca* o încărcare a drepturilor, iar idealul de fericire, aşa cum este formulat de revoluţionari, conduce la dispariţia acestor privilegii, pentru a stabili egalitatea cetăţenilor, pentru a contribui la binele public şi pentru a se conforma exigenţelor Virtuţii, cea pe care o slăvesc Saint-Just şi Robespierre. Revoluţionarii au o idee foarte înaltă despre virtute: de aceea îi condamnă pe aristocraţi care reprezintă, după ei, desfrâul şi necuviinţa. ^a

putem înţelege mai bine p^fletele împotriva Mariei Antoaneta, care devine simbolul concupiscenţei şi al viciului. Fericirea revoluţionarilor e de neconceput fară virtute sau morală: în acest sens sunt Robespierre şi Saint-Just moralişti.

Tirania fericirii

O astfel de fericire ce nu poate fi disociată de virtute nu conduce, oare, la Teroare?

în istorie coexistă două interpretări ale evenimentelor revoluţionare: fie se susţine că Revoluţia purta în germene Teroarea încă de la **14** iulie **1789,** fie se constată pur şi simplu doar faptul că Revoluţia a fost urmată de episodul Terorii — ceea ce e diferit. De fapt, revoluţionarii sunt oameni modelaţi de societatea Vechiului Regim; sunt mari burghezi, chiar şi aristocraţi, a căror concepţie despre putere este moştenită de la Vechiul Regim, şi aceasta este, de altfel, problema punctuală asupra căreia ei se înfruntă: iacobini, girondini, montagnarzi apără poziţii antagoniste. Cât despre Robespierre şi Saint-Just, aceştia susţin că nedreptatea trebuie eliminată până când totul devine drept. Astfel, e imposibil să acorzi chiar şi cel mai neînsemnat loc „duşmanilor fericirii". Este vorba aici de un fel de tiranie a fericirii, în numele virtuţii. Dar această tiranie nu se conturează total în urma

evenimentelor de la **14** Iulie: fireşte că Parisul nu şi-a dorit Teroarea. Ea a fost provocată de conflicte ideologice şi de putere. E adevărat însă că, în numele unei fericiri strâns legate de virtute, s-a ajuns la această dorinţă de a face *tabula rasa* din trecut, de a elimina nedreptatea şi răul. Acestea duc la o formă de puritanism, motivat de voinţa de a instaura fericirea cu orice preţ.

Oamenii Revoluţiei nu erau nişte burghezi care aspirau la o fericire rezervată până atunci aristocraţilor?

într-adevăr, istoricii au susţinut că Revoluţia din 1789 a fost nu una populară, ci una burgheză. Totuşi, revoluţionarii sunt tot atât de înflăcăraţii şi imprevizibili **ca** întregul popor. Danton e un om din popor, tatăl său fiind negustor de mărunfişuri. Fericirea pe care oamenii de la 1789 o construiesc este fericirea marelui negustor, a marelui meşteşugar dornic să strângă, să economisească şi să-şi limiteze cheltuielile pentru a se menţine undeva la mijloc, în „mediocritate". Fericirea sa este una a virtuţii economice, tristă, matematică, raţională. Meşteşugarul resimte în acelaşi timp un complex de inferioritate faţă de nobili, pe care îi invidiază pentru plăceri, somptuozitate şi risipă. El rămâne neclintit în această ranchiună şi frustrare, construin- du-şi

fericirea în amărăciune. Putem vedea aici prefigurarea personajelor lui Balzac, care invidiază fastul, dar care trăiesc cu economie, „meschin". Morala acestor o^eni este de a limita cheltuiala şi imaginaţia: plăcerea lor stă în economie, şi nu în românesc sau marivodaj. în acest sens, marii negustori economi sunt demni urmaşi ai marilor bigoţi ai secolului al ^XVII-lea.

S-a pierdut cumva această „dulceaţă" a vieţii ce caracterizează secolul al J^HI-lea?

Secolul al XIX-lea a fost destul de dur, de întunecat, chiar dacă asistăm la o formă accentuată de emancipare a proletariatului şi la apariţia unui anume feminism. Această epocă a dezvoltat şi o obsesie pentru igienă, curăţenie, sănătate: a fost un secol moralizator şi neliniştit. Treptat, s-a pierdut câte ceva din fervoarea, din viaţa corpului şi a simţurilor. Secolul al ^XVIII-lea a fost tumultuos, violent – câteodată îţi riscai viaţa coborând în stradă seara sau pur şi simplu circulând –, **dar** exista o intensă activitate a trupurilor, în permanenţă era zgomot, dădeai peste cai, boi, pisici, câini, ţipete, febră, beţie, gesturi, elanuri... în prezent, trăim într-un alt fel de complex corporal şi fizic: corpul nostru e mai puţin sau altfel solicitat, în orice *<caz,* este poate mai fericit fiindcă e mai bine îngrijit. Dar în acest proces de civilizare a moravurilor, drag lui Norbert Elias, pierdut, poate, sensul (carnalului

colectiv, uitat ce înseamnă promiscuitatea, schimbul permanent, viaţa alături de cineva, apăsătoare fără îndoială, dar călduroasă. Am câştigat o democraţie adevărată, dar a apărut spectrul tehnocraţiei şi al indiferenţei.

Epilog
Fericirea În prezent

Ce mai rămâne din Epoca Luminilor?

Ce rămâne din această idee nouă, din această fericire publică inventată de secolul al^XVIUdea? Nu considerăm astăzi fericirea o afacere personală, intimă?

^Arlette F^uge: Pentru cei mai mdp dintre noi, intr-adevăr, fericirea este înainte de toate o chestiune privată: să ai un ap^^ment, copii, să faci carieră etc. pierdut uneori limbajul unei fericiri publice şi cuvintele pentru a o exprima, excepţie făcând, poate, epoca actuală în care societatea noastră luptă pentru ca un orizont public european, sau chiar mondial, să propună tuunor eg^tătea de ^e. Or, oamenii secolului al ^XVIII-lea au inventat cuvintele pentru aceasta, punând capăt lipsei lor de egalitate şi libertate. Secolul al ^XVIII-lea este şi **un** secol fascinant prin curiozitatea şi voinţa de a şti: noi am pierdut, mi se pare, această curiozitate publică pentru că, sub ochii noştri, în fiecare seară, o revărsare de imagini ne duce la saturaţie, chiar la resemnare. Imensa curiozitate a secolului al ^XVIII-lea, împărtăşită de toate clasele sociale, făcea ca omenii să vorbească despre tot, să

dorească ca totul să fie inventat, fiecare după nivelul şi după gradul său de informaţie şi de bogăţie. Fericirea consta, în parte, în această plăcere a schimbului, în acest joc al seducţiei, al atracţiei, iar sărbătorescul era prezent pe stradă, dar şi în saloane. Al; adăuga, în sfârşit, şi faptul

că am pierdut expresia şi limbajul senzualităţii corpului, al gesturilor, fervoarea, expresivitatea. Cu alte cuvinte, am pierdut ceva din relaţia cu celălalt – fie ea tandră sau violentă — şi din participarea la viaţa publică sau politică. În acelaşi timp, mai există o speranţă, pentru că suntem con- ştienţi de asta şi suferim. Ca atare, lucrurile s-ar putea schimba.

Ce mai rămâne din paradis?

Societatea noastră contemporană nu pare să mai creadă în fericirea veşnică: intr-un recent sondaj realizatprintre creştiniipracticanţi, s-a putut constata o diminuare a credinţei în înviere. Să însemne acest lucru sfârşitul credinţei în paradis?

J^rn Delumeau: Există o incompatibilitate între **a** te declara crestin şi a nu crede în învierea lui Isus şi în cea a oamenilor, graţie învierii lui Cristos: credinţa creştină rezidă, într-adevăr, în credinţa într-o lume de dincolo care ne este deschisă prin învierea Mântuitorului. Este ceea ce iconografia bizantină a reprezentat frecvent prin *anastasis,* adică, cum am văzut, coborârea lui Isus în sălaşul morţilor pentru a conduce omenirea la fericirea eternă. Aceasta a fost misiunea „Mântuitorului" care ne-a salvat de la moarte şi de la tot ceea ce ne îndepărta de iubire, adică de Dumnezeu.

Această pierdere a credinţei într-o lume de dincolo nu cumva se explică prin dorinţa din ce în ce mai puternică, chiar şi pentru creştini, de afi

fericiţi aici şi acum?

De vreo cincizeci de ani, în ţările occidentale, progresele ştiinţei şi ale tehnicii au deschis posibilităţi de confort, de transport şi de bunăstare, care n-au mai existat în istoria omenirii: ni se oferă astfel o şansă de a fi fericiţi pe care predecesorii noştri n-o aveau. Ne-am rupt de fatalismul generaţiilor precedente şi am refuzat să ne resemnăm în faţa nenorocirilor. Creşterea speranţei de viaţă în Occident explică importanţa pe care o acordăm vieţii şi plăcerilor lumeşti. Într-adevăr, aşteptările şi speranţele noastre de fericire concretă ne îndepărtează de la grija pentru lumea de dincolo. Trăim astfel într-un fel de iluzie a vieţii eterne. Moartea ne ajunge întotdeauna din urmă, dar ne trăim viaţa evitând să ne gândim la ea. Moartea a părăsit societatea noastră: chiar şi pentru credincioşi, este pentru mai târziu şi pentru alţii. Cu cât frica şi inconfortul se estompează, cu atât se îndepărtează ideea unui paradis şi a unei fericiri în lumea de dincolo. În perioadele de frică, în momentele cele mai sumbre ale istoriei, când viaţa era grea şi nefericită, paradisul, speranţa unei fericiri eterne într-o altă lume constituiau un fel de antidot. A<anm, că viaţa este mai uşoară din punct de vedere material, imaginea acestui paradis şi-a pierdut din intensitate. Cum dispunem din plin de mijloacele materiale pentru a ne bucura de viaţă, dăm mult mai multă importanţă sorţii noastre pe pământ şi amânăm mereu gândul la moarte.

Credinţa în fericirea din lumea de dincolo mai are sens pentru contemporanii noştri, preocupaţi (de o fericire văzută doar ca o realizare de sine?

Este legitim şi de dorit să încerci să te „realizezi“ cât mai mult, cu condiţia totuşi ca aceasta să nu se facă în detrimentul celuilalt. Totuşi, orice om, la sfârşitul vieţii, îşi dă

seama că nu şi-a realizat decât o parte din dorinţele şi visurile sale: perfecta realizare de sine este imposibilă. Este un ideal de fericire care nu se **va** putea îndeplini niciodată pe pământ. Fără îndoială, există vieţi mai „remite“ decât altele, dar nimeni nu poate afirma la sfârşitul vieţii:

reuşit
tot ce mi-am propus să întreprind, am avut parte de toată fericirea pe care mi-am dorit-o“. Există întotdeauna pe pământ o distanţă ireductibilă între dorinţă şi realitate: dorim mai mult decât putem obţine. De aici, pentru orice credincios, şi aspiraţia către o depăşire a fericirii pământeşti. Insatisfacţia este fundamentală pentru om şi explică toată viaţa noastră.

Iov, nefericitul din Biblie, spune: „Mă aşteptam la fericire şi iată că a venit nefericirea; aşteptam lumina şi a venit întunericul“ (Iov 30, 26). Să fie, oare, fericirea mereu îndepărtată?

Există numeroase texte în Biblie, mai ales în

cartea lui Iov şi în Ecleziast, despre fragilitatea vieţii umane. Dar Iov nu credea în înviere. Această credinţă, după cum am văzut, a apărut târziu în iudaism. Iov nu spera la o răsplată definitivă, în altă lume, dincolo de timp. După încercări şi suferinţe, el înţelegea să-şi regăsească bunurile pe acest pământ.

Pierderea paradisului nu este însorită şi de pierderea speranţei?

Pierzând speranţa, pierdem sensul vieţii: dacă viaţa e nefericită, ajungem la neant şi trebuie să ne întrebăm: „Pen**tru** *ce* să tr^m?“. „VIaţa e cabaretul n^aitului“, a spus poetul Léon-Paul Fargue. Filosofia contemporană, mai ales prin Heidegger, a definit omul ca o fiinţă muritoare şi a făcut din acceptarea morţii cea mai autentică atitudine a omului. în schimb, pentru creştin, moartea, oricât de greu de acceptat ar fi, este trecerea spre o lume de dincolo a bucuriei.

Această credinţă nu transformă religia într-o consolare?

Religia nu a „inventat“ paradisul pentru a ne consola de nefericirile vieţii. Din contră, cred că există în noi o aspiraţie către etern, o chemare la „divinizare“. Speranţa într-o lume de dincolo a fericirii este poate o consolare, dar, mai mult decât atât, este convingerea că dificilul pelerinaj de aici conduce la lumina de

dincolo. Acostă credinţă dă sens prezenţei noastre pe pământ, ne dă o cheie pentru a înţelege propriile noastre acte şi pentru a ne reciti trecutul. Omul nu este pe pământ dintr-o întâmplare, chiar dacă este produsul evoluţiei. fu zilele noastre, mulţi aspiră totuşi la fericirea imediată fără speranţă, care sfârşeşte cel mai adesea în deziluzie, descurajare şi sentimentul de a fi pe drumul către neant. Acceastă dorinţă a unei fericiri fără speranţă mi se pare o atitudine fără viitor şi semnul confuziei în care se găseşte societatea noastră contemporană. A profita din plin de viaţă, aici şi acum, înseamnă, în definitiv, a transforma viaţa în „cabaretul neantului". Pentru că nimic din prezentul şi din trecutul nostru nu ne face să ne închipuim o viaţă lumească lipsită de boală şi suferinţă. Astfel, fie toate acestea nu au nici un sens, fie sensul se află dincolo de moarte şi luminează încă de acum bucu-

>

riile şi suferinţele din lumea aceasta.

Ce mai rămâne din Înţelepciunea antică?

Utopia Epocii Luminilor este în derivă, paradisul la fel. Prin urmare, azi revenim la filasofie. A dori fericirea nu cumva înseamnă a dori ca ea să dureze veşnic?

Andre Comte-Sponvvile: Dacă ar fi asa ar însemna să vrem imposibilul! Suferim, murim ... Cum ar putea fericirea să dureze veşnic? Trebuie

să renunţi la ideea de permanenţă a fericirii, de perenitate a ei, şi să te bucuri de prezenţa ei atunci când o întâlneşti: este deja o fericire să te trezeşti dimineaţa simţind că bucuria este imediat posibilă. Este ceea ce ne învaţă şi „travaliul doliului" despre care vorbea Freud. ^m pierdut fiinţa pe care o iubeam cel mai mult pe lume: bucuria ni se pare imposibilă, avem impresia că nu vom mai fi fericiţi niciodată... Şi iată că, după şase luni sau doi ani, descoperim că bucuria a redevenit posibilă, chiar reală ... Acest moment ne dovedeşte că travaliul doliului s-a încheiat sau, în orice că este pe calea cea bună, că fericirea renaşte încetul cu încetul... Doliul îşi are sursa în tristeţe, însă ne conduce şi la bucurie. De aceea este necesar. Dat fiind că suntem muritori, nu există fericire fără acceptarea propriei noastre morţi şi a celorlalţi. Aceasta este înţelepciunea lui Montaigne: „Orice mulţumire a muritorilor este muritoare". **La** fel **ca** orice fericire.

A fi fericit ar însemna atunci să te bucuri de o clipă frumoasă, de „o oră buna"?

Atenţie! Fericirea nu trebuie redusă la „micile bucurii ale vieţii , la micile plăceri, la micile satisfacţii. E adevărat că pentru a fi fericit trebuie să renunţi la eternitatea fericirii,

cel puţin dacă gândim eternitatea ca o durată infinită. Această durată infinită nu poate fi decât suma unui trecut şi a unui viitor, adică a două neanturi. putea

spune că nu există decât în imaginaţia noastră. Trecutul nu este, arată Sfântul Augustin, deoarece nu mai este; viitorul nu este deoarece încă nu este. Atunci cum ar fi posibilă suma lor? Singurul lucru care există este prezentul, care durează, fără îndoială, deoarece se perpetuează, **dai** care nu este nici o durată care să poată fi determinată cu precizie, nu este nici un interval de timp. Căci cât timp ar putea ţine prezentul? O oră? Bineînţeles că nu! Pentru orice oră ce se scurge, o parte a trecut, cealaltă trebuie să vină şi nimic **nu** este prezent, din această oră, în afară de momentul actual şi fără durată care separă acest trecut de acest viitor. O secundă? Nici ea: din această secundă ce se scurge, o parte (de exemplu treizeci de sutimi) a trecut, iar alta (şaptezeci de sutimi) va veni. Prezentul? Este între cea de-a treizecea sutime de secundă şi cea de-a treizeci şi una. Dar între aceste două sutimi de secundă nu este nimic temporal, în orice *caz.,* nu un interval de timp: prezentul este acest nimic, care este toată realitatea. Nu este un interval de timp, ci realitatea timpului. Nu o durată, ci pr^nţa a ceea ce durează. Este ceea ce s-ar putea numi eternitate, dar în cu totul alt sens: nu o durată infinită (suma unui trecut şi a unui viitor), ci un prezent *faă.* durată, care rămâne prezent. Fiinţa în act: actul de a fi. Nu **câ** substanţă, ci **câ** devenire. Nu **câ** substantiv, ci **câ** verb. Este pr^ntul însuşi. Nu trăim decât din prezent, iar prezentul

nu încetează să se schimbe, deci să se perpetua. Ieri? Nu mal este. Mâine? încă nu este. Nu există decât prezentul. întotdeauna este azi. întotdeauna este acum. Prezentul este locul nostru – unicul: suntem deja în eternitate. De multe ori nu ne **ddăm** seama de acest lucru. Suntem impregnau de lipsa trecutului (regretul, nostalgia) sau a viitorului (speranţa). N^u- tul ne stăpâneşte pentru că îi aparţinem. Dar se întâmplă **ca** noi să ne fabricăm din această eternitate imediată experienţa, să „simţim şi să experimentăm , cum spune Spinoza, „că suntem veşnici" (nu pentru că vom fi, într-adevăr, aşa după moarte, ci pentru că suntem pur şi simplu aici şi acum). Iar bucuria este aici! Şi plenitudinea este aici! Această experienţă a bucuriei în dimensiunea ei de eternitate merită alt nume decât cel de fericire; este, ceea ce putem numi, odată cu Spinoza, beatitudine. Beatitudinea nu este nici satisfacerea tuturor dorinţelor noastre, nici o bucurie imuabilă (nu este *felicitat).* Este dimensiunea de eternitate a fericirii, care reprezintă, de altfel, şi dimensiunea ei de adevăr: a fi fericit, nu atât imaginând o bucurie posibilă, ci graţie unei experienţe adevărate (şi, prin aceasta, eternă: adevărul este întotdeauna etern) oferite de o bucurie imediată. Acaastă experienţă ţine, dacă doriţi, de mistică, în orice *caz,* de viaţa spirituală, şi nu de religie: este un mod de a trăi în prezentul etern.

există deci mai multe fericiri?

Bineînţeles! Există chiar o infinitate – câte persoane, atâtea clipe fericite... Dar, pentru a sintetiza şi a fi mai clari, putem distinge trei tipuri principale de fericire sau trei moduri de a o gândi. în prima accepţiune, fericirea este concepută **că** o bucurie imuabilă şi constantă, care ar rezulta, de pildă, din împlinirea tuturor dorinţelor noastre: este ceea ce eu numesc felicit tas. Ideal al imaginaţiei, cum spunea Kant, şi nu al raţiunii. Singur raport autentic pe care îl putem întreţine cu această fericire este de a înceta să mai credem în ea: nu vom atinge niciodată felicităs, cel puţin nu în această viaţă, şi nu vom fi fericiţi aici decât renunţând la ea.

A doua concepţie a fericirii este relativă: suntem *mai mult sau mai puţin* fericiţi (atunci când nu suntem nefericiţi) sau *aproape* fericiţi (deci fericiţi) de fiecare dată când bucuria ni se pare posibilă în imediat, moment în care ni se pare cu atât mai aproape, mai uşor de atins sau mai prezentă. Este *fericirea* în sensul obişnuit al cuvântului.

în sfârşit, există şi fericirea înţeleptului, pe care o numesc *beatitudine.* Aceasta e o fericire imediată, trăită în realitate (şi nu imaginând o bucurie), deci în eternitate (şi nu în suma — inevitabil imaginară — a imul trecut şi a unui viitor). Nu suntem eterni: ne schimbăm în permanenţă, îmbătrânim şi ne îndreptăm spre moarte. Dar putem cunoaşte, aici şi acum, momente de eternitate. Nu suntem înţelepţi.

Dar avem momentele noastre de înţelepciune. Cel care a „simţit şi experimentat” această beatitudine (care ar fi ca un fel de eternitate fericită, *ca o* bucurie eternă) nu o va uita niciodată. Acta nu-l va putea împiedica însă să moară în cele din urmă. Dar moartea sa nu-l va putea împiedica *să fie* etern.

Să însemne aceasta că trebuie să renunţăm la toate dorinele rnotastreî Săfie, oare, fericirea o luptă. împotriva dorinferi în nici un ccaz! Dacă dorinţa este însăsi esenta fiintei umane, cum spune Spinoza şi cum cred şi eu, nu ne-am putea lepăda de dorinţele noastre decât lepădându-ne de umanitatea, ba chiar de animalitatea noastră – devenind un cadavru sau un zeu! Prea puţin pentru mine! Nu este nicidecum vorba de a elimina dorinţa, ci de a dori altfel. Dorinţa poate fi gândită şi trăită în două moduri diferite — după Platon sau după Spinoza. Pentru Platon, dorinţa este lipsă. Nu ne dorim decât ceea ce nu avem. Prin urmare, nu suntem niciodată fericiţi, din moment ce a fi fericiţi înseamnă a avea ceea ce ne dorim. Dacă nu dorim decât ceea ce nu avem (căci dorinţa este lipsă), nu avem niciodată, prin definiţie, ceea ce dorim. Asta nu înseamnă însă că dorinţele nu pot fi îndeplinite niciodată, ci că, imediat ce o dorinţă este îndeplinită, ea se

anulează ca dorinţă (nu mul este lipsă, odată ce e satisfăcută, deci nu mai este dorinţă, odată ce dorinţa este lipsă). Nu avem, aşadar, niciodată cece ce dorim, la prezent, ci, cel mult, ceea **ce** am dorit, la trecut. Or, a fi fericiţi nu înseamnă să avem ce am dorit, ci ceea ce dorim: prin urmare, nu suntem niciodată fericiţi. Pe scurt, în măsura în care dorinţa este lipsă, fericirea e ratată inevitabil: nu o putem trăi niciodată, putem doar să sperăm la ea.

Atunci e vorba do a trăi altfel dorinţele.

Da. Putem gândi — şi trăi — dorinţa în alt mod: nu după Platon, ci după Spinoza. Pentru Spinoza, dorinţa **nu** este o lipsă, ci o tendinţă, în sensul în care se vorbeşte despre tendinţă sexuală sau poftă. Tendinţa sexuală nu înseamnă să doreşti **ceea** ce-ţi lipseşte (aceasta e frustrarea), ci, dimpotrivă, capacitatea de a te bucura de cel sau cea care nu-ţi lipseşte, care este aici, care ţi se dăruieşte. A-ţi fi poftă nu îns^eamnă a fi lipsit de hrană (a-ţi fi foame), ci a avea capacitatea de a te bucura de hrana care nu-ţi lipseşte. **La** Începutul mesei, nu le urezi comesenilorfoa**m**e bună („Îţi doresc să duci lipsă de hrană!”), ci *poftă bună,* „Iată, nu ducem lipsă de mâncare, avem din belşug, îţi doresc să te poţi bucura de hrana care este aici”. Prin urmare, nu se pune problema să-ţi anulezi dorinţele, ci să le transformi — să treci de la dorinţa a ceva ce lipseşte la dorinţa a ceva care nu lipseşte, altfel

spus, la dorinţa a ceea ce este. A dori ceea ce nu este Înseamnă a spera; a dori ceea ce este înseamnă a iubi. E vorba, prin urmare, de a spera ceva mai puţin şi de a iubi ceva mai mult.

Aceasta ar presupune transformarea dorinţei în plăcere, fiirlăcă, până la uT^rmă, pofta sau desfacerea este o plăcere... Da, Înseamnă să trăieşti dorinţa **ca** plăcere! Şi în acest experienţa erotica este revelatoare. Cel care crede că dorinţa sexuală este dorinţa de orgasm (care anulează temporar dorinţa) nu a înţeles în ce constau bogăţia şi plăcerea vieţii erotice. Dacă miza nu ar fi fost decât atingerea orgasmului pe calea *cea.* mai scurtă, masturbarea ar fi de ajuns şi, în plus, ar fi mal eficientă. Dar cine s-ar mulţ^ni cu atât? Erotismul este exact contrariul. Nu atingerea plăcerii pe calea cea mal scurtă, ci chiar bucuria acestui ^^m – cu cât este mai lung, cu atât mai bine! Nu a suprima dorinţa, ci a o cultiva, a o dezvolta, a o face să dureze şi să renasca. Este ceea ce se numeşte *a face dragoste,* nu? *Ceea.* ce trăim, în actul iubirii, este eract **un** *act:* nu este nici **o** scare, nici o posesie, ci bucuria dorinţei în act, dublată de dorinţa pentru celalalt. E vorba mal puţin de **a** transforma dorinţa În plăcere, cât de a te buctua de îns^i această dorintă. Late o lecpe pentru

întreaga noastră existenţă. putea spune că fericirea nu

este altceva decât „iubirea realizată a dorinţei rămase dorinţă” — reluând o expresie a lui Rene

Chiar în legătură cu poezia. Dorinţa, aşadar, nu mai este lipsa obiectului său (cui i-a lipsit vreodată un poem?), ci capacitatea de a te bucura şi desfăta de acest obiect – capacitatea de a iubi.

Dar speranţa? Este şi ea tot experienţa unei lipse?

Speranţa este o dorinţă, dar nu orice dorinţă este o speranţă. Care ar fi, în câmpul general al dorinţei, caracteristicile speranţei? Eu aş distinge trei. Prima sună cam aşa: nu poţi spera, prin definiţie, decât ceea ce nu ai – speranţa este o dorinţă căreia îi lipseşte obiectul (speranţa înseamnă dorinţă fără bucurie). A doua: speranţa este o dorinţă a cărei împlinire nu depinde de noi. Este ceea ce distinge speranţa de voinţă — speranţa . înseamnă dorinţă fără putere. În sfârşit, a treia caracteristică: speranţa este o dorinţă despre care nu ştim dacă este sau va fi îndeplinită — speranţa înseamnă dorinţă fără cunoaştere. Acest lucru exprimă deopotrivă forţa speranţei (care este cu atât mai puternică, cu cât suntem noi mai slabi: de fiecare dată când ne lipsesc plăcerea, puterea sau cunoaşterea, speranţa este inevitabil acolo) şi slăbiciunea sa (care nu face altceva decât să o redea pe a noastră: de fiecare dată când apare speranţa, plăcerea, voinţa şi cunoaşterea dispar). Stoicii aveau dreptate văzând în speranţă o pasiune, şi nu o virtute. Spinoza avea dreptate văzând în speranţă o „lipsă de cunoaştere” şi o „neputinţă a sufletului”, de care e bine să te eliberezi cât mai

mult cu putinţă. Voinţa valorează mai mult. Cuno^- terea valorează mai mult. Dragostea valorează mai mult.

Totuşi, nu putem considera speranţa realizarea (dorinţei, experienţa unei plenitudinii

Reluând exemplul experienţei erotice, nu văd *ce* speranţă ar putea presupune ea: dimpotrivă, intensitatea experienţei erotice rezidă în faptul că nu lasă loc nici unei speranţe. Tot aşa, când citesc un poem, nu sper nimic, sunt pur şi simplu copleşit: „Frumosul", spunea Paul Valery, „este ceea ce ne duce la disperare". În general, această afirmaţie e valabilă pentru tot ceea ce ne copleşeşte. Sunt fericit nu când sper mai mult decât de obicei, ci când mă bucur de ceea ce este, încât — sunt cele mai frumoase momente ale vieţii — nu mai sper la nimic altceva. Nu sper nici măcar la prelungirea acestei fericiri — cum nu există speranţă tară spaimă, **as** fi imediat tulburat de ideea că nu va mai dura mult şi că voi fi alungat din această stare. Dimpotrivă, momentele de speranţă nebună pot fi clipe de suferinţă teribilă, tocmai pentru câ nu există speranţă fără teamă. Gândiţi-vă la părinţii ai căror copii sunt grav bolnavi: ei speră cu atât mai mult în vindecarea lor, cu cât le este mai teamă de moarte, iar asta nu-i face decât mai nefericiţi. Îmi veţi spune că e de preferat asa decât să-şi vadă copilul murind. . . Evident: mai degrabă teama decât groaza. Dar, pe de o parte, mai degrabă un copil sănătos (nu trebuie să speri că se va

vindeca, ci doar că va fi mereu sănătos: speranţa e mai dulce pentru că t^rna e mai slabă). Pe de altă parte, când survine, moartea suprimă atât te^a, cât şi speranţa, permiţând astfel travaliul doliului. Cea mai groaznică situaţie pe care mi-o pot imagina e cea a părinţilor ai căror copii au dispărut de ani de zile şi care nu ştiu dacă sunt sau nu în viaţă: în acest *<caz,* nu este posibil nici un doliu; părinţii sunt condamnaţi permanent la speranţă şi la teamă. Ce poate fi mai groaznic? Mai potrivnic fericirii? Dacă fericirea presupune absencă fricii, atunci **ea** presupune, chiar prin aceasta, şi absenţa speranţei. Asta nu înseamnă că fericirea atrage după sine melancolia sau depresia, ci că merge mână-n mână cu un soi de disperare senină sau de deziluzie. Doar cel care nu speră la nimic este pe deplin fericit; doar cel care este pe deplin fericit nu mai are nimic de sperat.

Prin urmare, vă opuneţi clar credinţei, dat fiind că aceasta presupune speranţa...

Repet: sunt ateu şi cred, împreună cu Pascal şi Kant, că un ateu lucid nu poate fugi de disperare. încerc deci să gândesc o fericire care să nu aibă nevoie de speranţă. Ceea ce nu înseamnă că un credincios nu poate fi fericit. Poate fi fericit cu atât mai mult cu cât, spun unii, el speră la o altă viaţă („eternitatea unei fericiţi infinite, spunea Pascal) după moarte. Totuşi, această speranţă nu garantează reuşita. Cel care ar fi sigur că va ajunge în paradis ar păcătui prin orgoliu: doar

Dumnezeu, dacă există, poate hotărî acest lucru, iar noi ştim că necunoscute sunt căile Domnului... Contrar opt^smului teologic al multor (contemporani ai noştri (care cred în paradis, dar nu mai cred în infern: câştig sigur!), Pascal reaminteşte, odată cu toată tradiţia creştină, că paradisul nu este garantat, că nu toţi vor fi mântuiţi şi că aceasta nu depinde doar şi în primul rând de noi, ci de Du^^ezeu şi de **grapa Sa.** Or, ^că s^rchi la paradis, ar spune Spinoza, ne este t^^al că nu vom ajunge acolo. Iată-ne într^eaga viaţă bântuită de frica damnării. Mal poate fi vorba de fericire? în plus, dacă fericirea înseamnă viaţa întru Domnul, atunci nu vom avea parte de o fericire deplină decât după moarte; ceea ce avut, în lumea aceasta, nu este decât speranţa acestei fericiri, mestecată cu frica de a nu o atinge. Vă trimit la Pascal. Este **un** geniu fantastic. Dar ne învaţă el să fim fericiţi?

Credincioşii, nu se pot lipsi de speranţă?

Ca toate fiinţele umane, ei cunosc clipe de fericire şi de nefericire. Iar clipele lor de fericire, ca şi ale noastre, sunt făcute din bucurie şi iubire, mai mult decât din speranţe — şi mult mai mult decât din unica speranţă a unei vieţi de după moarte, despre care nu prea ştim nimic! Acesta este adevăratul spirit al creştinismului, în ceea ce are el mai profund. Dintre cele trei virtuţi teologice (credinţa, speranţa, mila), a treia, spunea Sfântul Pavel, este cea mai mare: „Toate celelalte voi trece, doar mila va rămâne”. Speranu

va muri? Da, căci fu paraaradis, pentru credincioşi, nu va mai trebui să speri la nimic! Credinţa va pieri? Da, căci în paradis vom fi întru Dumnezeu: nu va mai trebui să crezi în El, ci să-L cunoşti sau să-L contempli! Pe scurt, în împărăţie, nu vor mai fi nici credinţă, nici spe- rranfă, ci milă şi iubire! Ei bine, părerea mea de ateu convins este că suntem deja în Împărăţie, aici şi acum: e vorba de a locui în acest spaţiu, material şi spiritual deopotrivă – lumea, împărăţia –, în care nu e nevoie să crezi în nimic, căci totul trebuie cunoscut, în care nu trebuie să speri la nimic, căci totul trebuie făcut (ceea ce depinde de noi) sau iubit (ceea ce nu depinde de noi).

Revenim în final la acelaşi gând: nu cumva spectrul morţii ne confiscă orice bucurie? Cum putem fi fericiţi şi cum putem iubi viaţa, când ştim că, oricum, totul se va sfârşi rău?

Aceasta este condiţia tragică a omului ... Şi aici Pascal este inconturnabil: „Ultimul act este sângeros, oricât de frumoasă ar fi în rest comedia. Pământ va fi aruncat deasupra şi asta pentru totdeauna." Dar pentru asta trebuie să renunţi la viaţă? Bineînţeles că nu! înţelepciunea cere mai degrabă să iubeşti viaţa aşa cum este – fragilă, muritoare, trecătoare –, în loc să speri la alta (nemuritoare). Disperarea voiasă înseamnă să nu mai speri la nimic, nici măcar la viaţa viitoare. Dacă speri să mai trăieşti şi peste doi ani Înseamnă că ţi-e frică să nu mori. în acest *caz.,*

speranţa şi moartea merg împreună. Experienţele fericirii pe **care** le-am trăit au fost mai degrabă experienţe în care, ca să reiau expresia lui Proust, „însăşi ideea de moarte îmi devenea indiferentă". Naratorul păşeşte pe pavajul Pieţei San Marco din Veneţia sau în curtea palatului Guermantes sau mănâncă madlena muiată în ceai şi, brusc, are experienţa timpului regăsit, adică a eternităţii (nu în sensul unei durate infinite, ci ca „un pic de timp în stare pură": ca prezent) . Aceasta este adevărata experienţă a fericirii. Ştim că vom muri, iar asta nu schimbă nimic din ceea ce trăim, aici şi acum. Moartea nu-i împiedică să fie fericiţi decât pe cei care speră la o fericire eternă. Or, evident, fericirea nu poate dura veşnic, pentru că vom muri. Pentru cei care trăiesc, dimpotrivă, fericirea ca pe o deschidere, imediată, către o bucurie posibilă sau reală, moartea nu mai ridică nici o problemă – pentru că soluţia este viaţa. Iar pentru asta viaţa nu trebuie să fie nemuritoare! Trebuie să iubeşti viaţa, dar să o iubeşti aşa cum este, adică efemeră. De unde şi frumoasa formulă a lui André Gide în *Fructele Pământului:* „Faptul că nu ne gândim suficient la moarte nu În- sea^nă că preţuim suficient fiecare clipă din viaţa noastră. Moartea nu ne împiedică să ne bucurăm de viaţă aşa cum este ea. Ba dimpotrivă: dacă ne gândim la moarte cu luciditate, viaţa, ara scută cum e, devine cu atât mai preţioasă. Tocmai pentru că viaţa nu va dura vesnic, pentru că vom muri, fiecare clipă este nepreţuită. Valoarea vieţii este cu atât mai mare, cu cât iese mai mult în evidenţă,

cum spune Gide, pe „fondul foarte întunecat al morţii". Stelele strălucesc cu atât mai intens, cu cât cerul e mai Întunecat; şi ziua este presărată de stele; **dar** nu le vedem, căci nu există acest „fond foarte întunecat". De aceea, se Întâmplă să nu mai vedem viaţa sau să o considerăm banală, pentru că am uitat că vom muri. Gândul la moarte este un mod de a iubi încă şi mai mult viaţa. Departe de a ne împiedica să fim fericiţi, acesta ar trebui să ne determine să fim fericiţi fără a mai aştepta!

Fără a mai aştepta ce?

Să mergem până la capăt! Să fim fericiţi fără a aştepta înseamnă, printre altele, fără a aştepta să fim înţelepţi. e înţelepciunea lui Montaigne: viaţa este mai preţioasă decât filosofia, iar o fericire adevărată — chiar imperfectă, ara cum este orice fericire — valorează mai mult decât o fericire ideală, care nu e altceva decât mit sau minciună. Să nu mai visăm la înţelepciune! Să nu mai visăm la fericire! „Viaţa", scrie Montaigne, „este o mişcare materială şi corporală, acţiune imperfectă a propriei sale esenţe, şi dereglată; mă străduiesc să o servesc aşa cum mi-o cere".

Fericirea nu este la capătul drumului, ea este chiar drumul. Un dr^n plin cu obstacole, confuz, anevoios? Da, aproape întotdeauna. Dar, dacă nu ne place dificultatea sau dacă nu o acceptăm, cum putea iubi viaţa? Fericirea nu însemnă odihnă; este un efort care ne duce la reuşită sau un eşec pe care trebuie să-l depăşim. Prin urmare, nu există fericire fără curaj, ceea ce dă dreptate

stoicilor. Dar nu există fericire nici fără plăcere, ceea ce-i dă dreptate lui Epicur, nici fără iubire, ceea ce-i dă dreptate lui Socrate – care nu voia să fie expert decât în iubire –, lui Aristotel („A iubi înseamnă a te bucura”), lui Montaigne („Eu, unul, iubesc viaţa”), lui Spinoza („Iubirea este o bucurie”), lui Freud (când am pierdut „capacitatea de a iubi” însemnă *că* suntem bolnavi) şi nouă tuturor. Fericirea nu constă nici în a fi, nici în a avea. Ci în acţiune, în plăcere şi în iubire.

Cuprins

Prolog..... **5**

Actul I
La originile înţelepciunii

Scena **1. O** căutare antică..... *17*
Scena *2.* Dorinţa barocă..... **44**
Scena **3.** Paradoxul filosofilor **54**

Actul II
Inventarea paradisului

Scena **1.** Paradisul pierdut..... **69**
Scena *2.* Paradisul reformat **76**
Scena **3.** Paradisul regăsit **84**

Actul III
Visul modernilor

Scena **1.** Voluptatea Luminilor.....**107**
Scena *2.* Naşterea materialismului.....*125*
Scena **3. O** nouă idee în Europa.....*135*

Epilog. Fericirea **în** *prezent*.....*143*

Cea mai frumoasă istorie a fericirii

În colecţia Demonul teoriei au apărut:

1. Pierre Bourdieu, *Despre televiziune*

2. Hans Magnus Enzensberger, *Cei care aduc groaza. Eseu despre perdantul radical*

În cu rs **de apariţie:**

4. François Furet, Ernst Nolte, *Fascism şi comunism*

5. Pascal Engel, Richard Rorty, *La ce bun adevărul?*

Atenţie, demonul teoriei ne face cu ochiul! Ca orice demon care se respectă, nu doarme niciodată: e prezent oriunde, oricând, dar **nu** oricum.

demo nul teoriei

Să mergem până la capăt! Să fim fericiţi fără a aştepta înseamnă, printre altele, fără a aştepta să fim înţelepţi. Aceasta este înţelepciunea lui Montaigne: viaţa este mai preţioasă decât filosofia, iar o fericire adevărată -chiar imperfectă, aşa cum este orice fericire – valorează mai mult decât o fericire ideală, care nu e altceva decât mit sau minciună. Să nu mai visăm la înţelepciune! Să nu mai visăm la fericire! **[…]** Fericirea nu este la capătul drumului, ea este chiar drumul.

Un drum plin cu obstacole, confuz, anevoios? Da, aproape întotdeauna. nu ne place dificultatea sau dacă nu o acceptăm, cum am putea iubi viaţa? Fericirea nu înseamnă odihnă; este un efort care ne duce la reuşită sau un eşec pe care trebuie să-I depăşim. Prin urmare, nu există fericire fără curaj, ceea ce dă dreptate stoicilor. Dar nu există fericire nici fără plăcere, ceea ce îi dă dreptate lui Epicur, nici fără iubire, ceea ceîi dă dreptate lui Socrate, lui Aristotel, lui Montaigne, lui Spinoza, lui Freud şi nouă tuturor. Fericirea nu constă niciîna fi, niciîn a avea. Ciîn acţiune, în plăcere şiîn iubire.

Experienţa fericirii nu este deloc o experienţă a sensului; este o experientă a prezentului, a realităţii, a adevărului imediat disponibil. **[…]** Scopul vieţii este viaţa. Cea mai intensă fericire este experienţa unui moment – am putea spune eternitatea –, în care problema sensului nu se mai pune, fiindcă viaţa, acum şi aici, este suficientă ca să ne împlinească.

ISBN 978-973-124-081-7

EDITURA ART